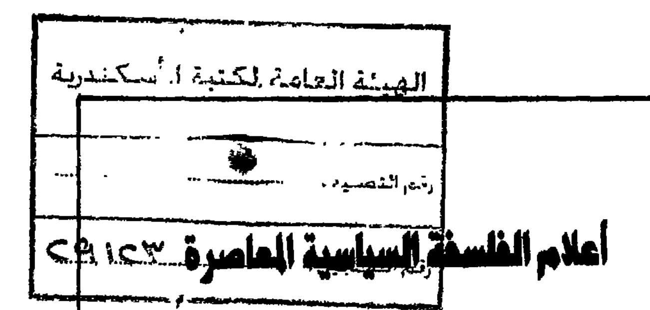

الأعمال
الفكرية
ترجمة ودراسة
د. نصار عبدالله
مهرجان القراءة للجميع



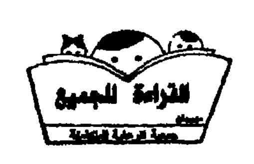


أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف: أنطوني دى كرسبنى

وكينيث مينوج

ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الفكرية)

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

لوحة الغلاف
للفنان جمال قطب

تصميم الغلاف
الانجاز الطباعي والفني
محمود الهندى

المشرف العام
د. سمير سرحان

الجهات المشتركة:
جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التعليم
وزارة الحكم المحلى
المجلس الأعلى للشباب والرياضة
التنفيذ: هيئة الكتاب

على سبيل التقديم ..

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات لمواكبة عصر المعلومات .. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية أطفالا وشبابا ورجالا ونساء ..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ اضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كأضخم مشروع نشر لروائع الأدب العربى من أعمال فكرية وابداعية وأيضا تراث الانسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الانسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة .

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما انتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية .

ان مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والابداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الاسهام فى ركب الحضارة الانسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة .

د. سمير سرحان



مقدمة الترجمة العربيـة :

الفلسـفة السياسـية
بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير

اذا كان من المسلم به لدى الكثيرين أن الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التى تنشأ فى ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، اذا كان ذلك كذلك فان الفلسفة السياسية هى فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة ابرازا لهذه الحقيقة ، لا تطاولها فى ذلك الا فلسفة الأخلاق ، هذا الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق •

واذا كان من الصعوبة بمكان ـ خاصـة بالنسبة للمتأمـل العـادى ـ أن نتلمس بشـكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفـة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفـة وبين الواقع التاريخى الذى نشأت هذه الفلسفة فى ظله ، فان من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفة سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذى عاشه هذا الفيلسوف متمثلا فى ظروفه الطبقية تارة ، أو فى ظروف وطنه وأمته تارة أخرى ، أو فى ظروف الحضارة التاريخية التى عاصرها ، أو فى كل من هذه الجوانب مجتمعة فى معظم الأحيان •

ان من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هذا فحسب ، بل ان الصعب حقا هو ألا نتلمسها ان لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة ، والا فما الذى يدفع فيلسوفا سياسيا معينا الى الحديث عن نظام الحكم الأمثل ان لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا فى المجتمع الذى يعيشه ، انه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن

نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطا عليه ، وهكذا نجد انه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظـام الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير ٠

وفي اعتقادنا أن الفلاسفة البرجماتيين قد أصابوا كبد الحقيقة حينما قالوا ان الفكر البشرى لا ينشأ فى حالة التوازن التام بين الانسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الانسان بل بين الكائن الحى بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو بتعبير أدق فان الفكر واحد من الأدوات التى يستعين بها الانسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواؤم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن ٠

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هي الزناد الذى يقدح شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتى، قادر على التشعب الى التفصيلات تارة ، والاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفى انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فانه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التى صدر منها وهى الواقع ٠ ويظل الواقع فى نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لأى فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطـة البدايـة والنهاية ، هو الدافع لأى فكر يسرى وهو غايته النهائية ٠ ولا يمكن لأى فكر أن ينفصل عن الواقع الذى نشأ من خلاله حتى وان بدا ظاهريا أنه منفصل عنه ٠

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البرجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هى المحور الأساسى الذى تدور حوله فلسفتهم ، كما التفت اليها فى الوقت ذاته الكثير من اتجاهات

الفلسفة المعاصرة التى تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتى ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة .

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وان كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن نتصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسى . فالفيلسوف السياسى حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة فى عالم السياسة ، أو حين يحاول ارساء القيم العليا السياسية ، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى الى الحقائق فى حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك أو حتى اذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك .

ان الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيرا مجردا للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العلمية اذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذى يجتهد أن يكون « مجردا » ، لابد له من مردود عملى يفقده فى النهاية طابع التجرد .

ان الفلسفة السياسية لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهى اما أن تكون فى حصادها النهائى تبريرا للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية الى التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته . وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره الا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها تلك المقولة الخاطئة التى تنظر الى الفلسفة باعتبارها نوعا من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها ــ وهى احدى قيم الكلاسيكيات الفلسفية ــ تعبيرا عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديموقراطية ، وما محاورة الجمهورية الا دعوة واضحة صريحة الى أن يقتصر الحكم على من

هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون٠

ان صانع الأحذية مثلا ليس مؤهلا لعلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحداد ٠٠٠ الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ فى تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فاذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكأن الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكر وأدنى ما فيه القدمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا فى مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس الى مكان القدمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات فى مجالات الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها محاورة الجمهورية والتى تبدو احيانا ذات طابع تنويرى خالص ، فان سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتآزر فى النهاية لتدعم المقصد النهائى لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديموقراطى والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلا حتى فى نظرتها الى الوجود والمعرفة انما تنطوى على دفاع واضح عن الديمقراطية ، ولتوضيح ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعنى من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة فى كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعنى أن واحدة فقط من هذه الوجهات هى الحق وأن باقى وجهات النظر باطلة ، فطالما أن الحق نسبى فان سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة فى نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطى ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفى مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد

للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وان هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعنى من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير، اذ يكفى للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية فى تلك العصور هى أنها فى مجملها فلسفات للتبرير . شأنها فى ذلك شأن الفلسفة بوجه عام فى العصور التى يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن فى محاربة أية نزعة الى التغيير أيا كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور فى العصور الوسطى متمثلة فى رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متأرجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهى هى أهم ما طرحه الفكر السياسى فى هذا المجال ، تلك النظرية التى ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقى للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدير الأول لشئونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة فى الملوك الا الممثل البشرى لمشيئته تعالى فى الأمور الدنيوية فى حين أن الكنيسة هى الممثل لهذه المشيئة فى الأمور الدينية ، غير أنه ما ان آذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها فى النظام الاقطاعى الذى يمثل العمود الفقرة للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسى فى المجال الاقتصادى والاجتماعى والسياسى بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر تدريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل

التاريخ الأوربى هى العصور الحديثة ، تلك العصور التى كانت فى الواقع نوعا من التحول الشامل فى كل مناحى الحياة ، فقد بدأ النظام الرأسمالى يحل محل « النظام الاقطاعى » وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال الى مجموعة من الاقطاعيات التى يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم ، وانحسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الاقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التى كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها . كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التى أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو الى التغيير ونبذ الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضى البغيض المتمثل فى قيم وتقاليد العصور الوسطى ، واحلال قيم جديدة محلها ترتكز على تقديس الحرية الفردية فى كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعى هى أهم ما طرحته الفلسفة السياسية فى مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الالهى التى سادت طوال العصور الوسطى ، وطبقا لنظرية العقد الاجتماعى ارتدت شرعية الحكم الى مصدرها الأصيل وهى ارادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الالهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا الى صياغة نظرية العقد الاجتماعى فى كتابه الشهير « لفياثان » والذى طرح فيه نظريته القائلة بأن المجتمع السياسى ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر ، وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا الى سلطة مطلقة هى سلطة الحاكم الذى تقع عليه مهمة اقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التى هى حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التى يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كان هوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، الا أنه يبقى له فى نظريته فضله فى رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم الى ارادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته

المطلقة من الذات الالهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر ٠

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا الا أنه صاحب فضل لا يجحد فى رد سلطة الحاكم الى الشعب ، وهى الفكرة التى طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعى الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئتين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر ، ولا يحق له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتهنا بارادة الشعب وخاضعا لرقابته ٠ بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه اموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما راينا منذ قليل ٠ ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية ، وأصبح استمرار بقائهم فى الحكم متوقفا علي استمرار رضاء هذه القاعدة ، وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديموقراطية التى أصبحت هى العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربى منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا ٠

وقد تكاملت الليبرالية فى شقها السياسى الذى يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة ، مع الليبرالية فى شقها الاقتصادى الذى يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأى بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة ، ترتكز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التى شيدت فى مجموعها حضارة الغرب المعاصرة ٠

وهكذا ففى حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها فى مطلع العصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذى فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالى على انقاض النظام الاقطاعى المنهار ، نجد

ان هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هـذا الى ترسـيخ وتأكيـد القيم الليبرالية التى ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التى غلب عليهـا طابع الدعـوة للتغيير فى مرحلة نشاة النظام الرأسمالى ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيهـا التبريرى عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين ٠

ومع هذا ، ومع التطور التاريخى للرأسمالية ، بدأ الواقع العملى يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائى للبشر ولا يكفل بشكل تلقائى تحقيق أهدافهم فى الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المـال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأى والاعلام ، جعل من هذا النظام فى كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادىء الليبرالية التى يرتكز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفى الى ظهور تلك الفلسفات ــ المـاركسية بوجه خاص ــ التى تدعو الى اقتلاع النظام الراسمالى من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا من أن الموقف العلمى والعملى الصحيح يفرض علينا أن نتحرك فى اتجاه قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه ٠

ومع هذا فان ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة فى الماركسية بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئى التى جعلت همها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التى يرتكز عليها النظام الرأسـمالى ، وأن تدعم هـذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقـــاء ٠

وسوف يجد القارىء تأكيدا لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة السياسية التى سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتى أخذناها من كتاب الأستاذين أنطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج والذى صدر بالانجليزية عن دار ماثويين بلندن عام ١٩٧٦

بعنوان Contemporary Political Philosophers حيث ضم بين دفتيه مجموعة من الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة فى العالم الغربى كتبها أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسي المعاصر وان لم يصلوا فى مكانتهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم ٠

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعة أونتاريو عن هربرت ماركيوز ، ودراسة أنطونى دى كرسبنى نفسه وهو أستاذ بجامعة كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة جورجيا عن ليوشتراوس ودراسة أنطونى كوينستون الأستاذ بجامعة اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة لندن عن جان بول سارتر واخيرا دراسة صمويل جورفيتر عن الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز ٠

ونلفت نظر القارىء الى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار كما وردت فى نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيرا ما التزمنا كذلك بتسلسل المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيرا ما عمدنا فى الوقت ذاته الى اعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها فى كثير من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارىء العربى بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة قريبة الى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التى اخترناها دراسات عن فلاسفة لا يعلم القارىء عنهم شيئا فيما نتصور ٠ وأغلب الظن أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى ٠

صحيح ان هناك من بين الفلاسفة الذين تضمهم هذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارىء العربى حق المعرفة مثل هربرت ماركيوز وجان بول سارتر اللذين تحفل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات

والرسائل الجامعية التى تدور حول فلسفتهما ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارىء العربى عنهم شيئا يذكر . ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربيــة فى حدود ما نعــلم الا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد فى كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك فى كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شــيئا ذا بال ، بل لا يكفى لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار اليهما فى أية دراسة عربية باستثناء ما أوردناه عن نظرية جون رولز فى رسالتنا للدكتوراه وما أوردناه فى كتابنا « فلســفة العدل الاجتماعى » ـ (كتاب الهلال ـ عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالا للفائدة المرجوة من هــذه النماذج ، فقد زودناها بالهوامش والتعقيبات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المســتعان ؟

نصــار عبــد الله

١٩٨٧

مقدمـــة المؤلف

الفلسفة السياسية هى الحصاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برباط قربى الدم أو الجوار أو الزمالة وانما يرتبطون فيه بكونهم مواطنين ، وهذه ملاحظة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر فى معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعنى به رباط المواطنـــة •

لقد عاش البشر أحيانا فى امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من اقاصيها المترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات •

وعاش البشر أحيانا أخرى فى قبــائل يتصورون أنفسهم من خلالها أعضاء فى عائلة واحدة كبيرة •

ولكن ما الذى كان يحدث عندما تذوى سلطة الامبراطور ؟ أو عندما ينحل التماسك القبلى ؟ وهو الموقف الذى عاشته أوروبا فى مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل فى دخول الدوريين The Doriansالى بلاد الاغريق وهو الأمر الذى مهد لظهور المدينة الاغريقية • كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل فى غزو البرابرة للامبراطورية بالرومانية وهو الأمر الذى ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ، وفى كلتا الحالتين كانت النتيجة هى خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين فى ذلك التسمية التى

أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأولى هى النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية ٠

وبطبيعة الحال فان هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو اى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من اسباب كثيرة ومتعددة ٠ ان حالة الهدوء التى تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدين » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أو العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى تواءم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسالة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعاته يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها ٠

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوربيون ومن تشربوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان فى المجتمع الواحد ٠

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر عدم التسامح ٠ ومما زاد الطين بله أن انتقلت

هذه الروح المتعصبة من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين انفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فانهم يطرحون حقائق يتصورون انها قابلة للبرهان ٠٠ وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتواقف مع الموروث السائد سواء كان هذا الموروث دينيا ام دنيويا ٠

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم فى هذا الكتاب ونعنى به ـ ليوشتراوس ـ فان هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه شىء بطائفة سرية يتعين على أعضائها اخفاء تعاليمهم عمن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهديهم فى المستقبل ٠

ان تقدم الفكر السياسى منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكى كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغى لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغم الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فى العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذى لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالغ الأسى ازاء هذه الصحبة التى وجد نفسه فيها ٠

الفلسفة السياسية بحث تأملى فى المبادئ الأولية التى ينبنى عليها النشاط السياسى العملى وهى تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة فى بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسى ما هى الا مجرد انعكاس للواقع السياسى وان عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها فى عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدى لتلك

الانقسامات التى يشهدها عالم السياسة العملى من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية ٠٠ الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه ٠ ومع هــذا ، ومع تسليمنا بأن هــذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هى الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة حقا بهذا الاسم هى بناء منطقى متماسك ينبغى أن ننظر اليه أولا وقبل كل شىء فى ضوء العلاقات بين مكوناته الفكريــة التى تستهدف كشف جانب معين من الواقع ٠

ولئن كانت النظريــات السياســية التى تطرحهــا الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فان الفلسفة الحقة تستهدف الفهم ٠

ومع هذا فان الأمر ليس بهــذا القدر من البساطة اذ تظــل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة فى نهايــة المطاف نوع من التأمل الذاتى المجرد ولهذا السبب فان اطار أيــة فلسفــة من الفلسفات لابد أن يمتلىء بشخصيتها المميزة وتظــل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهى فى هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء او التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا فى ذلك الى معيار خارجى للصواب أو الخطـأ ٠

وقد أدت هذه السمة الى أن تباين نظرة الفلاسفة أنفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن تطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل فى أنهــا أداة تعين على تصحيح مســار الدراسات الأخرى ٠ ولعل من الطرافة بمكان أن نشير الى أن احدى المسرحيات الهزلية التى عرضت فى امريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد

صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشهار وفاة الفلسفة وهو ما يذكرنا باعلان بيرك الشهير وفاة عصر الفروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله .

ومع هذا فان هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا ففى الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشير الى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولاشك أنها من بين ما ساعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحته للفلسفة ، تلك المقولة التى استقرت فى الأذهان هى أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشير الى ما ينبغى أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى بوصف ما هو كائن تماما كما هى الحال فى أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثانى فهو الذى ينطوى على أحكام معيارية تستهدف توجيهنا الى ما ينبعى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعى لماركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعى » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة فى لغة مادية لا يمكن أن نقول عنها انها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغى أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات الافتراضية التى يحاول المفكر من خلالها الترويج لمفاهيم معينة . والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ فى اعتبارنا أن تقسيم القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعنى ان مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى فى كل الحالات وأننا لا ينبغى أن نلجأ اليها ، اذ أن هذه التفرقة كثيرا ما أقيمت وكثيرا ما أعتبر أحد

جانبيها دليلا على أهمية المكانة التى يتبواها أصحابه وعلى سبيل المثال فان المناخ المثالى الذى أشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت٠هـ٠ جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل٠ت هوبهوس L.T. Oobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وانزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعـة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات او رغبات بعد أن كانت تعبيرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل ٠

ولحسن الحظ فان الأعمال الفلسفيـة التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا فى صلب الكتاب غير أن الذى يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسبة نوع خاص من محـاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى ٠

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحة بأساليب البحث العقلى ٠

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارىء يجد فيها تصديقا لمـا ذكرته سطور هذه المقدمة ٠

ماركيــــوز
نقد الحضــارة البورجوازية

بقــلم : دافيــد كتلــر

ما يزال المفكر السياسى الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونسيكيو وهيوم فى تناولهما لمشــكلة الحضــارة . وتتمثل المسألة الأولى فى تحديد الظروف التى تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا فى مجال الأخلاق والسياسة أم أنها ــ كما يحاول أن يصورها البعض ــ مجرد نوع جديد من التطبيق المحــايد لمبادىء أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فان هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا فى الملامح التالية : اقتصاد السوق ــ الانتاج الصناعى ــ التطور الحاد فى تقسيم العمل ــ تزايد معدلات النمو فى الثروة ــ ظهور أنماط جديدة من الفقر ــ انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل ــ الايمان بحسابات المنفعة ــ تأسيس المنهج العـلمى وتزايد تطبيقاتــه فى المجــال العمــلى والتكنولوجيا ــ ظهور معايير جديدة للتعليم ــ نمو الرأى العــام وتزايد أهميته ــ ظهور أنماط جديدة فى التنظيم ــ اختفاء الصفوة التقليدية ــ التضاؤل النسبى لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام.

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون فى بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التى افتقدتها فى كثير من

الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفى أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التى اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القاتمة التى اتسم بها جان جاك روسو فى فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفاوة الشديدة التى استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذى أبدا آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل فى مجتمع التجارة الذى لا يعرف الا حساب الربح والخسارة • غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحصر مخليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالى من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد ان جون ستيورات ميل يلاحظ فى مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للانجازات ملبية مطالب الانسان فى مجالات شتى لكنها فى نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطغيان •

ان الحضارة عند ميل كما هى عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل انها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وان تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون امكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر فى زماننا المعاصر وان كانت وجهة نظره فى هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هى فى جوهرها الا نوع من الانسحاب الوجدانى من المسئولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيوز فى هذا المضمار وتأكيده المستمر على أن محاولات التوفيق والاصلاح التدريجى لايمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذرى هو أمر لاغنى به •

غير أنه لابد من التنويه بأن عرض آرائه فى هذا المجال لايتحقق

بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعني به سياق المناقشات التي دارت هذه المعضلة في اطارها وسوف نعني هنا لا بعرض منهجه الفلسفي ولا بنظريته في المعرفة ولكننا سنعنى بعرض أوجه النقد التي وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذي عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية .

كما سنعنى من ثم بعرض التصورات البديلة التي طرحها مقتصرين في ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ .

غير أننا نلفت نظر القارىء الى أن عرضنا لآراء ماركيوز لاتمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيوز ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة اخرى فانها تلك اللغة التي اقترنت بالنهج الليبرالي الديموقراطي في التعامل مع مشكلة الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي كتبها جون شايمان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث يرى شايمان أن الفكر الليبرالي ينبني على مثل أعلى معين ألا وهو القابلية البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا من تطور امكاناتنا الكامنة، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء هذا المثل الأعلى فان التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعا من التفرد والعقلانية ، وبعبارة اخرى فان الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعنى به ذلك الكائن العقلاني القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادى وأخلاقي في وقت واحد .

فاذا عدنا الى ماركيوز وجدنا انه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على بعدي « الفردية » و « العقلانية » لكنه

يختلف معها فى اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية اخلاقية فى ظل المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التى تنطوى عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية •

اننا اذا نظرنا مثلا الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظرى العقلانية والى سيجموند فرويد باعتبار أبرز منظرى الروح الفردية لوجدنا ان النظريات التى يطرحانها اذا ما فهمت فهما متعمقا انما هى نظريات تصور النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة •

ان البشر فى رأى شايمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد متميزين ذوى مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التى تحدد مصائرهم ما هى الا محصلة مجموعة من القوى التى لابد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها •

أما ماركيوز فيرى أن الروح الفردية تتمخض فى نهاية المطاف عن فقدان الذات وان النزعة العقلانية التىنتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضى كذلك فى نهاية المطاف الى نوع من اللاعقلانية الشاملة والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضارة بل لابد لنا أن نتجاوزها •

وهكذا يقف ماركيوز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الارادة هى التى تقدم المبرر الأخلاقى للمؤسسات الحرة التى ترتكز عليها النظم الليبرالية ، ففى رأى ماركيوز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التى تنطوى عليها الحضارة المعاصرة :

الحرية فى مقابل السلطة ــ الواجبات ازاء المصالح ــ استقلال الإرادة فى مقابل التبعية ••• الخ انها على العكس من ذلك تماما مؤسسات قائمة على القهر •

وفى المنظور المقابل نجد أن شابمان فى دراسته سالفة الذكر يرى ان ماركس واتباعه بما فيهم ماركيوز (ومن وجهة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات ترتكز على التماسك الوجدانى والأخلاقى بالمؤسسات الراهنة القائمة على العقلانية الاقتصادية والسياسية ، وهم فى ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام فى فهمنا للطبيعة البشرية ٠

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيوز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيوز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك فيها فى الوقت الذى تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم فى المعترك السياسى ٠٠ لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة فى الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمال ٠٠ بل ومدمرة لأية امكانية لادراك هذه المثل ٠

ان الماركسية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفزعة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيوز ٠٠ فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها فى ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسى ، والتناول الصحيح لها ينبغى أن يتم فى ضوء ثلاثة محاور رئيسية هى محور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل ٠

ونحن نحتاج فى المحور الأول أن نعرف ان كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغى أن ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار فى البقاء أما فى المحور الثانى فاننا نتساءل عما اذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هى طبيعة هذا التأثير ، وأما فى المحور الثالث فاننا نتلمس التوصل الى معايير السلوك السياسى المبرر أخلاقيا كما نعنى بمحاولة المواءمة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة ٠

ان ماركيوز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التى عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التى تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هـذه الاختلافات وهو ما سنتبينه فى الصفحات القادمة ٠

ومرة أخرى نلفت نظر القارىء الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيوز ان يعنى الفكر السياسى المعاصر الاجابة عليها ٠

فى رأى ماركيوز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التى قامت فى معظم البلاد المتحضرة فى القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التى أنتجتها الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك ٠٠ ان فشل هذه المؤسسـات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا ٠ فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعى قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالاخفاق يضرب بجذوره فى الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان ٠

وفى الثلاثينيات عندما وجه ماركيوز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذه النقد قد برهن على أن النظام الليبوالى انما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية فى رأيه ما هى فى حقيقة الأمر الا أوج ثمار المثالية الألمـانية وهى لا تمثل فى الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذى يتسم بالتطور الدائم ٠

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل فى السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت فى الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلانى الأصيل وما ظهور الأنظمـة الفاشـية فى الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الاخفاق الليبرالى ٠

ثم واصل ماركيوز فى كتاباته المتأخرة تلك الحملة التى بدأها فى الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقـلانى الذى تتسم به الحضـارة الليبراليـة الراهنة فهذه الحضـارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم فى زيادة الانتاج وهو الأمر الذى أدى

سلب الانسان فى ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذى بعد واحد هو ذلك البعد الذى تريده له متطلبات التقدم التكنولوجى ٠

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هى فى جوهرها الا أنظمة شمولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالمواطن فى ظلها يجد نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فكاكا ٠

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيوز هو المسئول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعى الحديث ، فانجازات البشر وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل فى ظل هذا المفهوم (العقلانى) فيما يرى ماركيوز الا تطويع للحاجات الانسانية وارغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة ٠

وهنا ينبغى أن نتوقف لكى نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيوز ٠٠ ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعى ، وان جوهر الموقف العقلى يقوم حينما تقوم تلك الظروف التى يتاح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه فى حقيقة الأمر محك للطاقات الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر أن ينتصلوا من مسئولية اختيارهم وفى هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الأخلاقية للأفراد ، وقد يشل البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك فى الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعى للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطى يمثل تهديدا شديدا لأى ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة فى البقاء وبين الأهداف السياسية ٠

وعلى وجــه الاجمــال فقد كان لمــاركس فيبر مخاوفــه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتى تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمح لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هى معقد الأمل رغم كل شىء •

فاذا عدنا الى ماركيوز وجدنا أنه يطرح تصوراته الخاصــة للعقلانية باعتبارها تعميقا لتصــورات فيبر ، باعتبارها نوعا من التطوير لتلك التصورات المتضمنة فى آراء فيبر والتى أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيده لليبرالية•

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيوز آراءه من فيبر على نحو معين ينبغى أن نشــير الى انه من خــلال تعليقاتــه على العقلانية التكنولوجية يرتكز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هى أن المصالح الراسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلى للعقلانية وبناء على هذه المقولة فقد ساوى ماركيوز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعى لأغراض الربح الراســمالى وما بين المتطلبــات الوظيفية للصناعة الحديثة فى حد ذاتها •

من هذا المنطلق فان ماركيوز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة التوترات التى تنطوى عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانيــة من ناحيــة أخرى فى حين أن الصراع الحقيقى فى رأى ماركيوز قائم بين العقلانية وبين العوامل التاريخية التى جاءت بها الى الوجود(١) • ذلك ان العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات البشرية فى حين أن الراسمالية تخلق نوعا من الاذعان لمتطلبات انتاجية لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة •

ومن ناحية اخرى فان العقلانية تطرح الآمال فى اقامة نوع من التنسيق الذى لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعى فى

---

(١) ماركيوز يقصد النظام الرأسمالى بما يسميه « العوامل التاريخية التى جاءت بالعقلانية الى الوجود » ... المترجم •

حين أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التى تتجه الى تحقيق صالح طبقة ضيقة مسيطرة ٠

ان ماركيوز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطى ، وهو المفهوم الذى تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من من أن تعمل على تهذيبه وهو الأمر الذى يؤدى الى تخريب سائر الأبعاد الانسانية بحيث يصبح المجتمع فى نهاية المطاف مجتمعا ذا الأبعاد الانسانية بحيث يصبح المجتمع فى نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد أفاض ماركيوز فى تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الأبعاد الداخلية للانسان فى كتابه الذى يحمل عنوان الانسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الانسان الذى يحيا فى عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يحمل العالم الخارجى داخل أعماقه وأن يتمثله فى أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الاذعان لما يريد له العالم الخارجى الذى يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفى هذا المجال يعلن ماركيوز بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد ، ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذى يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثانى هو أن هذه الصدارة التى يتبوأها الأمر الواقع تتحقق على حساب القاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهى تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر فى ظل الموارد المحدودة التى تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم ، وفى رأى ماركيوز فان هذا التناول الفرويدى لمشكلة الحضارة يشبه الى حد كبير الخط الذى التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم ففى كلتا الحالتين يتم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما ٠

وعلى أية حال فان مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيوز هو حجر الزاوية فى العقلانية التكنوقراطية ، وفى رأيه أن

الأعباء النفسية التى تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس فى حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تحوير التعبير عنها ، وهكذا ينشأ العدوان الذى قد يوجهه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل ومتوحشين فى بعض الأحيان ٠

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن فى رأى فرويد لكنها فى النهاية ثمن لابد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجد ال « هو » فلتذهب ال « أنــا »(١) فانه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من اذعانهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما فى ذلك من الم ومشقة ٠

ولئن كان ماركيوز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره فى هذا المجال من نظرية فرويد الا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدى المتفائل نسبيا ازاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيوز يرفض بشكل قاطع ما خلص اليه فرويد من أن التقدم الحضارى حصاد ايجابى ترجح قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والثمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الارادة لكل فرد ٠

ان الواقع الحضارى الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدى فيما يرى ماركيوز ، ولم يعد هذا الواقع الحضارى يتيح للانسان من استقلال الارادة الفردية ما كان يتصــوره فرويد ، لقد تحول البشر الى أجزاء فى جهاز ضخم يدور فيدورون معه داخل نسق آلى من المكافآت والعقوبات وسائر الوســائل البديلة التى تكفل استمرار هذا الجهاز فى الدوران بشكل مستقل ، وهــكذا أصبح الوضع السيكولوجى السائد مطابقا لمــا خلص اليه فرويد فى عرضه

---

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لمــا تشتمل عليه من جناس لفظى طريف . Where id is, let ego go.

لسيكولوجية الغوغاء من انحسار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجي وحيث تختفي روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد في جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيوز فان الواقع الحضارى الراهن قد أصبح هو المجال الذى يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم.

أن عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا انما يتم فى رأى ماركيوز فى بطء وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التى تتجه بالفرد فى نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وان التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذى تتجه اليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا فى ذهن صانعى القرارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فان تشكيل الانسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذى يتجه اليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجي أو السياسة الداخلية و الخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعا فى اتجاه تشكيل الانسان وقولبته بقالب معين ، ويرى ماركيوز خلافا للفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل فى عمقه ونفاذه الى أعمق أعماق الغرائز الانسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجي للشخصية .

وعلى هذا فان الأمر يصل فى النهاية الى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعا من الموت ، وهذا هو فى الواقع ما خلص اليه فى كتابة « انماط من السلب » حيث وجه نقدا شديدا الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة — فى رأى فرويد — كثيرا ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعي المثمر ، وان قوى الهدم

والعدوان فى هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو فى مركب عضوى واحد يمثل القوة الكامنة التى تدفع عجلة الحضـارة ، وفى رأى ماركيوز أن هذا قد يكون صحيحا اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس(١)

اما حينما تتغلب هذه النوازع على الايروس فان الوضع ينقلب تماما ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هي النقطة التى وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هي طابعها المميز ٠ وما تسابق الدول فى التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشـباع حاجات العـامل ، وما حـوادث العنف والصخب ، ٠٠٠ ما هذا كله الا أعراض لهذه الحقيقة المـأساوية ٠

ان العقلانيـة التكنوقراطية ما هى فى النهايـة الا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلانى ليتأكد بشكل قاطع لا من خـلال أنها تفرض ضروبا من الحرمـان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض(٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والخاضعين لها على السـواء لخطر الموت المحدق ولكنها بالاضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التى ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعى وهو ما سيقود فى النهاية الى كارثة ٠

ومن ناحية ثانية فان المجتمع التكنولوجى المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وانه ليكفى لقيام السيطرة فى رأى ماركيوز أن تكون الغرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجى النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المـادية وعلى هـذا فان الخلاص الانسانى فى راى ماركيوز يكمن فى التغيير الثورى الذى يستهدف اعادة بنـاء وتشـكيل الغرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها متطلبات

---

(١) الايروس : فى الفكر اليونانى تعنى غريزة الحب ٠ (المترجم) ٠

(٢) يستخدم ماركيوز هنا مصطلح العرض بمفهومه الاقتصادى أى كمية السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك ٠ (المترجم) ٠

الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة ٠

ان هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيوز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هـذا فان ماركيوز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أن يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيـا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المـادى للقوى الانتاجية(١) ٠

ومن ناحية ثانية فان ماركيوز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الأستطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطغى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيوز أن شيللر قد عثرعلى مفتاح حقيقى للمشكلة السياسية والتى يمكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسان من الظروف اللا انسانية لوجوده » ٠

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيوز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هـذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج

---

(١) هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن ماركيوز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحـاد السوفيتى مثلا) ، فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالي كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدأ ظاهريا أن المجتمعين كليهما على طرفى نقيض .

انظر د. فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ص ٥٥ وما بعدها . (المترجم) .

القوانين العقل بمطالب الحس • والحق أنه اذا أريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لابد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية •

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ قوانينه من خلال حرية الأفراد انفسهم فما الحرية فى جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى •

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيوز أن يعانى البشر من القلق والحرمان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيوز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصة موسيقية دائبة لا تنقطع •

وعندما ينتقل ماركيوز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رأيه تكون جديرة بهذه الصفه عندما لا تكون مجرد نفى للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيوز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصوراته عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا امكاناتها واحتمالاتها المستقبلة •

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيوز يطرح تصوراته فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فانه يطرح تصوراته بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة

الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هـذا المستوى من التحليل، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراهنة وهل هى انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيوز مع الفكر المـاركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا فى حين أن ماركيوز أخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيز يرجع من ناحية الى الرســوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الراسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية ٠

وبالاضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيوز تحول آخر فى نظرته الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد مهامها فى رأيه أن تقوم بالتعميق الجذى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم وأن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت فى رأيه نوعا من الايقاظ والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التى تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيجة لمـا تتعرض له من الامتصاص والقهر الذى تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية ٠

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع واصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المنابع الانسانية التى قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هى تحول تلك المنابع الى بشر قادرين على المواجهة والفعل ٠

فاذا ما انتقلنـا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبـات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيوز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل فى ذلك المنعطف الجاد الذى يفصل ما بين متطلبـات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب فى حين أن دولة التذوق الفني والجمالى سوف تشـكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعـة هذه العناصر ، وهـذا يقودنـا الى سؤال معين :

نرى هل من الضرورى القيام بثورة أخرى لكي ننتقل بالثورة

الى نتائجها الموجوة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فان هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل فى صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهى معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زيتون الايلى(١) ٠

فاذا ما عدنا الى تحليل ماركيوز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأول الذى يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بانها ازاحة نظام قائم ومستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعي والسياسى ، كذلك فان ماركيوز لا يتجاوز التحليلات المعتادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام ٠

وفى هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين فى تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان ٠ أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعي فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فان الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو ارغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية ٠ وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى التورة يتمثل فى أنه المنافس الأخلاقى

---

(١) معضلة زيتون الايلى : أثار زينون الايلى فى القرن الخامس قبل الميلاد معضلة شهيرة مترتبة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وبناء على هذه القضية للانقسام فان أخيل اسرع عداء فى اليونان لن يدرك السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك تفترض ان السلحفاة تبعد مسافة كيلو متر عن أخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الامام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر بمقدار ربع كيلو متر ٠ عندما يقطعها أخيل تكون السلحفاة على مسافة ١/٨ كم ... وهكذا الى ما لا نهاية ٠

للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فاذا عدنا الى ماركيوز وجدنا أن نقدم للنظام الليبرالى يضعه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيوز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطىء ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر •

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فان لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال فى هذه الحالة لايراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج انما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها وان التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة ازلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية •

وان التفرقة الجديرة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى •ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تعمد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة ، والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراهنة التى خلقتها الحضارة الحديثة •

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديموقراطى ، فان هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى ، فما الديموقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هى فى الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديموقراطى من خلال الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديموقراطى الا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقى لا يمكن أن ينبع من ارادة تم تجريبها والسيطرة عليها •

ومن هنا فان حق الثورة فى استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيوز مسايرا فى ذلك روبسبيير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعنى فى رأيه أن سائر أنواع العنف التى تصدر عن الحركات الثورية هى أعمال مشروعة .

صحيح أن الثورة كيان أخلاقى قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه فى الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة، . ومن هنا فان هناك من اعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثورى ومن أمثلة هذه الأعمال عى سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائى والعنف بلا تمييز ... الخ .

ان العمل الثورة حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشىء فى نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التى لا يمكن له أن يتجاهها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثورى فى هذا المجال عن أعمال التمرد التى قد تعد تمهيدا للثورة والتى قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وان كانت المعايز الأخلاقية التى تتمرد عليها قد ثبت بطلانها .

وحين ينتقل ماركيوز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية فى الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة .. وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التى ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التى تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثورى ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعى بالاستغلال . ومع هذا فان ماركيوز يرى أننا اذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغلغلت وانتشرت فى نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الاشارة يتحركون داخل الاطار الذين يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين فى حالات كثيرة أن هذا هو الاطار الذى أختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين فى الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين

من ثمار التقدم التكنولوجى الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فاذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو فى كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراهنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية فى المجتمع ، ونعنى بها الطـلاب ، نجد هـذه الشريحة لا تمتلك القوى ولا الضمانات التى تمكنها من إنجاز التغيير الثورى، ومن هنا فقد بدأ ماركيوز يقف ازاء العنف الذى تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومترددة ، فى حين أنه كان فى منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصـة فى تلك الحالات التى يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى . وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة فى عدم خصوم الثورة وطالما أن العمل الطلابى لن ينجح فى الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية .

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحـال من الأحـوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وان كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ ان نحاول البحث فى النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسئولية التاريخية فى التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وان التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يتصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن .

والحق أننا اذا أمعنا النظر فى أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا انها لا تخلو رغم تزييف وعيها صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين وعلى هذا فان المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرافض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ،

وان أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى • انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وان يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فان الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعى بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة •

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيوز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر التنوير حيث كانت كتابات مفكرى ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهيئة للثورة التى تحولت بعد ذلك الى واقع عملى •

ان ماركيوز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التى سادت الفلسفة الرواقية والتى تطالبنا بألا نتخلى عن فضائلنا البشرية مهما بدا أنه لا أمل على الاطلاق •

يقول ماركيوز فى نهاية احدى دراساته : « ينبغى أن نقاوم وأن نستمر فى المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس حقنا الطبيعى فى السعادة » •

ف . أ . هايك

الحريــة من أجــل التقــدم

بقلم : أنتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمــام ما هو جدير بها ، شأنها فى ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء . والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليــل والتعقيب كثــيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالى دون أن يشــغلوا أنفسهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التى يسوقها دعمــا لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهى فى الحالتين تخلق مناخا مؤثرا يلقى بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله .

وفضلا عن ذلك فان المواقف العامة التى تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل » Laissez faire (١) ، وانه من خصــوم

---

(١) Laissez faire هو شعار المذهب الداعى الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات ، وتنسب هــذه العبارة الشهيرة الى فنسنت دى جورناى Vincent de Gourngy أحد المفكرين الفيزيوقراط فى القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما فى ارساء أسس الفكر الليبرالى بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة فى مراحلها الأولى ، وتتمثل الحجة الأساسية التى طرحها الفزيوقراط فى الدفاع عن الحريات الفردية فى أن اطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردى ومصلحة المجتمع فى الوقت ذاته ، ذلك أن الفرد

قيام الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء ... الخ والواقع أنه ما من شيء فى كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، اننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالى غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الاطلاق عن نوع الليبرالية التى يؤمن بها هايك طالما أن هناك ــ كما هو معروف ــ مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعنى عنده الا يكون الانسان مكرها على الاذعان لارادة غيره ، وفى هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية فى تصوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية فى معنى معين هى مشاركة الانسان فى اختيار حكومته ومشاركته فى وضع التشريعات وفى عملية الادارة (الحرية السياسية) والحرية فى معنى آخر هى ذلك المدى الذى يستطيع الانسان أن يصل اليه فى القيام بفعل معين مدفوعا بارادته الخاصة ، لا بدافع طارىء أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية فى معنى ثالث هى مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هى النطاق الذى يمكن أن يمارسه الانسان فى الاختيار بين البدائل المطروحة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغى من ثم أن تظل بمعزل عنها .. ، فالحرية السياسية على سبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هى كذلك بالشرط الكافى للحرية طالما أن النظام غير الديموقراطى يمكن فى حالات كثيرة أن يفرض

= اقدر من سواه على تحقيق مصالحه متى كلفت له الحرية اللازمة وهو الأمر
اقدر من سواه على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر
الذى سيترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هى فى جوهرها الا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز هذه الحجة وأضافوا اليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالى ، فى بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها .

قدرا ضئيلا من القيود فى حين أن النظام الديموقراطى قد يتوسع فى فرض القيود التى لا يقلل من وطأتهـا أنها قد صـدرت بالطريق الديموقراطى • وبالمثل فان الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، اذ أنها لا تقف فى مواجهة القهر والجبر الذى يمارسـه الآخرون على ارادتنا ، ولكنها تقف فى مواجهة الضعف الأخلاقى أو فى مواجهة تأثير الانفعالات العابرة •

واما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الايجابية فان هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل فى أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فانسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعـال معينة لم يحاول أحد ان يمنعه من أدائها ، بل ان هايك ليمضى أكثر من ذلك حين يبدى شكوكه فى هذا المعنى من معانى الحرية ، ويتساءل عما اذا كان يجوز لنا أصلا أن نتساهل فى استخدام الحرية الى الحد الذى تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسـع فى المفهومين •

ولا شك أن عبارات هايك فى هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء فى اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصـار فلاسـفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثـال جـون لوك ، وهيوم ، وديوى •

والواقع أن الكراهية التى يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معانى الحرية يمكن تفسيرها بأنها ــ فى جانب منها ــ ناتجة عن رغبته فى المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع فى استخدامها ، وفضلا عن ذلك ــ ــ وهذا هو الأهم ــ فان كراهيته لهذا المعنى راجعة الى ايمانه بأن القيمـة الجوهرية للحرية لا ينبغى أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية فى تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هـذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعات التى تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة فى النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية •

غير انه يتعين علينا هنا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا فى رايه أمر مرغوب لكنه لا ينبغى ان يقال عنه انه نوع من توسيع دائرة الحرية .

ومن الواضح أن الليبرالية التى يدعو اليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم فى الولايات المتحدة الأمريكية ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن فى التخلص من القيود والضوابط التى تضعها الدولة وهو فى هذا يسير على نفس الخط الذى سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون .

ان الليبراليين الأمريكيين المعاصرين ينظرون الى الحرية باعتبارها نوعا من المشاركة والاختيار الفعال وهى فى هذا أقرب ما يكونون الى فولتير وروسو ، فى حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو فى نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مغبة تزايد سطوة الحكومة .

ان الليبرالية الأمريكية المعاصرة ما هى الا ليبرالية الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى الى ارساء تدخل الحكومة الديموقراطية من أجل التقدم الاجتماعي وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين فى أن هؤلاء الأخيرين يأملون فى اعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد فى حين أن هايك يؤكد على أهمية التطور التلقائى للمجتمع متابعا فى ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث .

ان هايك يبدو محافظا فى نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا ان يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب فى مقدمتها ان الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن فى حين أن الموقف الليبرالى الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادىء الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التى يريدها وبالاضافة الى ذلك فان المحافظين يخافون التغيير ، ويفزعون من كل ما هو جديد ، فى حين أن الليبرالية فى صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبوء سلفا بما سوف يقودنا

اليه التجديد فى نهاية المطاف ، كذلك فان المحافظين يميلون الى أن يسيروا فى ركاب السلطة وتنطوى مواقفهم على عداء واضح للديموقراطية ، وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوى لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، اذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة ، وفضلا عن ذلك كله فان هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وانهم يتسمون بالغموض والهلامية والحنين المريض الى الماضي القديم .

تلك هى الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول فى السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات فى الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران فى تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالى الذى يقفه هايك حيث نجده يسجل فى النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفراده ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذى لا يجاريه فيه أى نظام آخر نابع من التوجيه المركزى » .

كما نجده يسجل فى النص الثانى أن : « المحور الأساسى فى مفهوم الليبرالية يتمثل فى أعمال مبادىء عامة للادارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائى ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى ما لا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا .. وبناء على هذا فان القوة الجبرية التى تمتلكها الحكومة ينبغى أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادىء » .

والواقع أن هايك فيما ينادى به من التطور التلقائى للنظام الاجتماعى يعتمد على حجة قاطعة فى تصوره ، تلك الحجة تتمثل فى عجز أى انسان عن الالمام بسائر العوامل التى يتوقف عليها تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته

قاصرة عن أن تحيط بهذه العوامل جميعها • بل أن هذا العجز يتزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل •• ذلك انه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفرد أن يصيبه من هذه المعرفة • وهكذا فاننا اذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفأ استثمار ممكن • واذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحو يقلل من احتمالات اذعـان بعض البشر لارادة البعض الآخر •• اذا أردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمـل على ايجـاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطـور التلقـائى الذى هو ليس نتاجا للاعـداد أو التصميم المسبق ولكنـه نتـاج عرضى وغير مقصود للنشـاط الانسـانى •

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهى طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحبيذ قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه •

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضا فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغى أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخل نسق محدد الاطار • فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الأسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الأسلوب الأكثر كفاءة •

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنها تنطوى على عيب أساسى يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست

محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات ٠

والواقع اننا لكى نفهم الطبيعة الخاصـة للموقف الليبرالى الذى يقفه هـايك ينبغى أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفا فى ذلك الخط العـام الذى يختطه المفـكرون الليبراليون عادة(١) ٠

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضـه وحاجاته ، فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها فى حالة تشكل دائم لا ينقطع ٠ وهى تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأى تغيير وفى اتجاهات لا يمكن التنبوء بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية ٠ فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانيـة ولا حدودهـا ٠ ولـما كان الأمر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذى نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوره نحو مرحلة بعينها ، وعلى هـذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغى أن يكون أمره موكولا الى التطور التلقائى طالـما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظـام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للانسان مثلا ٠

والحق أن نظرية هايك فى التطور التلقائى قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمـة منها أنه ينفي عن الدولة فاعليتها الايجابية ، وأنه لا يلقى بالا الى مسئولياتها الأخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء

---

(١) البدء بمفهوم مسبق للانسان هو فى الواقع ما يميز الفكر الليبرالى بوجه عام فالانسان عند كانط مثلا كائن يتسم باستقلال الارادة ، قـادر على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه عن الكائنات التى توجد فى ذاتها ولا تتجـاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التى تسنها الطبيعـة ، كذلك فان الاقتصـاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التى هى جزء من تعريف الانسـان عندهم مثل قانون « المجهود الاقل » وقانون « العائد الأعلى » ٠٠ (المترجم) ٠

والعاجزين عن الكسب وهي أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة في رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية في أمور معينة فهي أولا وقبل كل شيء ينبغي أن تتدخل لكي تضمن حرية مسار التطور التلقائي ، ثم متى ينبغي أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغي أن تكون عليه الفوارق في الدخول والثروات • انها تتدخل فقط لكي تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعي ، فهذا نوع من التدخل الذي يرفضه هايك والذي سوف يترتب عليه في رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات ، والواقع أن منتقدي هايك في هذا المجال انما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم في البرهنة على خطأ تصوراته لانخفاض الدخول والثروات في حالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا سهام نقدهم عليه هو شخصيا لا الى أفكاره •

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانة الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ أنها ليست نتاجا لتخطيط مسبق • ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم •• على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخية بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم • وهنا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة • ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادي والثقافي كما يجيبنا هايك على هذا السؤال • غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تساؤل • فما الذي يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ • وما هي مزايا التقدم ؟ • ولصالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم فهل يعني حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة في حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ أما اجابة

هايك على هذه التساؤلات فتتمثل فى أن التقدم الاجتماعى عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بفعل عقل بشرى يناضل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة ٠

وان الأكثر صوابا فى رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقليـة للبشر ٠ وهكذا لا تتغير الامكانات المتاحة لنا فحسب بل تتغير كذلك رغباتنا وقيمنا بشكل مستمر ٠

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم ٠ ولا أن نفترض أن التقدم سوف يترتب عليـه بالضرورة قدر أكبر من الاشباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة ٠ لكن هذا ليس هو الأمر المهم ٠ فالمهم حقا كما يؤكد هايك فى كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على ثمار المـاضى وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشرى أن يؤكد ذاته ٠ ان التقدم فى نهاية المطاف هو حركة من أجل الحركة ٠

وهكذا يبدو أن الجانب العام فى التقدم عند هايك يتمثل فى التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنا نستهدف النتائج المترتبة على هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا فى الحالين الا أن نشارك فى صنع التقدم ٠

وعندما يتعرض هايك لتقييم(١) الحرية الفردية فهو يقيمها من خلال مساهمتها فى تحقيق التقدم بمفهومه الذى سلفت الاشارة اليه أى باعتباره نوعا من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلا امكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شىء علما ، فلن تكون للحرية فى هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية

---

(١) حسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذى دار طويلا حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداما خاطئا وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبيين القيمة ، وقد أصدر المجمع قرارا يقضى بأن التقييم هو تبيين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال فى الكثير من نصوص التراث ٠

تتمثل فى أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لا نراه وما لا نستطيع أن نتنبأ به ٠ ان الحرية ليست قيمة نهائية فى حد ذاتها وانما هى تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع الى الأمام وعلى هــذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل فى مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها فى كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوى وملح قد لا تكون هى ذلك النوع من الحريات الذى يطلبه عامة الناس لأنفسهم(١) ، ومع هذا فان المجتمع الذى يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير فى رأى هايك من ذلك الذى لا يوجد بين مواطنيــه أحد على الاطـلاق متمتع بالحرية(٢) ، كذلك فان تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية فى حدود معينة(٣) ٠

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساسا عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فاننا لا نستطيع أن نمر مرور الكلام على هذا الجانب من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكى نسجل ملاحظتين(٤) :

الملاحظة الأولى هى أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوى على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحــدث عن الحريــة فى مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغى أن تكون مطلوبة لذاتها فى حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ،

---

(١) توضيحا لفكرة هايك فى هذا المجال نطرح حرية البحث العلمى كمثال للحرية التى لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وان كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذى يقصده هايك — (المترجم) ٠

(٢ ، ٣) قد يبدو هايك هنا متناقضا مع ما سبق ذكره من انه لا يمــكن المفاضلة فى مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية فى كل منهما ولكن الذى يعنيه فى تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طرديا بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية — (المترجم) ٠

(٤) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنتونى دى كرسبنى صاحب هــذه الدراســة ٠

وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية • تلك التى تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا فى حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكى يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهى أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذى ينطوى على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذى يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشىء من الحرية فى حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الاطلاق ، فان هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع ما دامت لم تمنح للجميع(١) ، وهم لاشك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا ان هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذى سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فان هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وان ترتب عليها بطء التقدم أو انعدامه وهم فى هذا لاشك غير ملومين •

ولننتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التى لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتى تعد فى الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هى ما يسميه بضرورة أعمال « المبادىء العامة للسلوك العادل » والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراته للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدأ أولا بايضاح ما يعنيه بالمبادىء العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة فى رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبثاقى الذى ينادى به ، وفى ظل هذه القواعد فان كل ما يلتزم به الانسان

---

(١) الحجة التى سيقيمون عليها فى هذه الحالة هى « العدل » والعدل قيمة تعلو على الحرية من وجهة نظر البعض ـ (المترجم) •

من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك فى كتاب « فوضى اللغة فى الفكر السياسى » فان هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلة ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابسات والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها ٠

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التى تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدى هذا الى انبثاق نظام تلقائى لا تحده منذ البداية غاية بعينها ٠ ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففى حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة فى ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القاعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفى هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادىء العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبى بالفرق بين قواعد القانون العام ـ وقواعد القانون الخاص ، فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومى كما ينصرف الى تلك المعاملات التى تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه الى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هى التى تمثل موضوع القانون الخاص الذى هو فى الواقع أكثر عمومية ، كما أنه فى غالب الأحيان تقنين لتلك القواعد فى المعاملات التى نشأت بين الناس بطريقة تلقائية ٠ وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فان القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون

الخاص والجنائى بشكل مطرد • ويرجع هذا الاتجاه الى تزايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدى الى نتائج متباينة فى الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون فى الواقع • وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعى ، ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذى يعنى تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعى والترويج لها وهو ما سيترتب عليه بالتالى أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصى •

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر فى السطور اللاحقة) أن آراء هايك وتصوراته القانونية ليست فى حقيقتها دراسات فى القانون بمقدار ما هى دراسات عن القانون ، أى أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون »(١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بابراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية

---

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء » هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففى حين تنصب دراسة اى علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التى تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فان فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا فى موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هى اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالمقطع اليونانى ميتا Meta وترجمته العربية ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحى قياسا على استخدام « فيزيقا » و « وميتافيزيقا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيقا ليست هى بالضبط فلسفة علم الفيزيقا فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعنى دراسة الوجود ككل (المترجم) •

التى ينطوى عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليـه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فان قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون فى حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التى يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عـام والقواعد القانونية التى قد ينطوى عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة اذ أن لها فى الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا فى النظر الى القرارات التى قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفى لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة اذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التى صدرت وفقا لها ، فى حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أى أنها مخالفة لتلك القواعد التى تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين(١) ٠

والآن ما هى قواعد القـانون ، وبعبـارة أخرى ما هى تلك الخصائص التى ينبغى أن تتحقق فى أية قاعدة قانونية معينة ؟ ان هايك يجمل هذه الخصـائص فى ثلاثة ملامح أساسية هى التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغى أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير الى تفاصيل بعينها وانما يتحدد مجـال انطباقهـا بتحقيق مجموعـة من الشروط المجردة التى لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادى به روسو من أن القوانين تنصرف الى جوهر الموضوع والى الشكل المجرد للوقـائع ولا تنصرف قط الى أشخاص أو افعال

---

(١) نذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخـاص ، ففى حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام النزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فان العدل لا يكتمل الا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص ٠ فى بيان هـذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها ٠

محددة بذاتها • أما السمة الثانية من سمات القوانين فهى التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التى تنطوى عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذى يترتب عليه أن يكون فى وسع أى شخص أن يتنبأ سلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبوء القاطع بأحكام المحاكم فى جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، الا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره فى واقعة معينة معلومة •

أما السمة الثالثة من سمات القوانين ـ وهى المساواة ـ فتتمثل فى ضرورة تطبيق ما تقضى به القوانين على جميع افراد المجتمع سواء بما فى ذلك الحكام ، ومع هذا فان هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز فى أحكام القوانيين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه اليهم خطابها كأن يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معينة أو أن يكونوا من النساء • ان هذا النوع من التميز لا يمكن اعتبار نوعا من التعسف أو الاخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعي ظروفا بعينها وطالما أنه لا يتجه الى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم •

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التى تتسم بها قواعد القانون فى رأى هايك منها ان القوانين فى غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغى أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغى أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل فى القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغى أن يتجه الى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغى له أن يتجه الى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فاذا ما اتجه اليها فان هذا هو الاستثناء الذى لا يجوز التوسع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهى تكفل نطاقا معينا من الحماية لكل فرد فهى ينبغى

أن تكفل فى الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل فى النمو والتقدم التلقائي ، ويترتب على هذه الخاصة خاصة أخرى تتمثل فى أن قواعد القانون لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل التوزيعى ، فلا ينبغى أن يتدخل المشروع بحيث يضع ــ مثلا ــ حدودا عايا للثروات يخطر على الأفراد تجاوزها ٠

وأخيرا فانه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة ٠٠ واحدة من المبادىء العامة للسلوك العادل بالنظر اليها وحدها وبشكل مستقل عن النسق التشريعى القائم بأكمله ، اذ لابد أن تتآزر سائر القواعد القانونية المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادىء عامة للسلوك العادل ٠

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايك فى القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن هذه الآراء فى القانون تتسق مع تعريفه للحرية الفردية الذى سلفت الاشارة اليه(١) وهكذا فان كل فرد فى المجتمع يكون متمتعا بحريته الفردية عندما يطيع تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية والمجردة التى أشرنا اليها ، اذ انه فى هذه الحالة لا يكون مذعنا لارادة شخص سواه وانما يكون ملتزما بالارادة الموضوعية للقانون ، متمثلة فى نصوص قواعده ٠ وحقا ان هذه النصوص قد تمنعه من القيام بأفعال معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهى فى هذا تكفل له حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواه ، فى الوقت الذى تكفل فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائى ٠ وقد حدا هذا المفهوم ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل ٠٠ دعه يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى للأفراد

---

(١) راجع سابقا ص ٤٢ ٠

وهو فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة فى المجال الاقتصادى تدخل ضرورى ومطلوب لضمان النمو التلقائى للنشاط الاقتصادى وللحيلولة دون قيام قوى معينة كالاحتكارات والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائى للتطور وتوجيهه وجهة معينة تحقيقا لمصالحها الخاصة »(١) .

(١) نزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه اذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائى فسوف يكون متناقضا مع نفسه اذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشاط الاقتصادى واعطاء هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي اشبه ما تكون بدولة جديدة فى المجال الاقتصادى .

ليوشتراوس
وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف . ميلر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيه فيها واحد من مؤرخي الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التي تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحدا من المؤرخين على الاطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التي قدمها شتراوس والتي شملت أفلاطون ــ زينوفون ــ ابن ميمون(١) ــ الفارابي ــ مارسيليو بادوا كما شملت من بين المحدثين ماكيافيلي ــ هوبز ــ اسبينوزا ــ لوك ــ روسو ــ بيرك ــ نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذى قدمه شتراوس فان فضله

---

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون الذى عاش ما بين عامى ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذى عنى بالتوفيق بين الفلسفة الارسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المتكلمين حيث خلص الى رفض منهجهم مؤكدا أن الفلسفة ــ لا علم الكلام ــ هى التى يمكن أن تقودنا الى المعرفة بالذات الالهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذى ظل الفلاسفة المدرسيون فى العصور الوسطى من أمثال الاكوينى يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحدا من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقى هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنز .. (المترجم) .

على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من الدارسين الذين جاءوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر انجازاتهم في هذا المجال امتدادا لانجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر •

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية • وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحي » أو « التعليم في المجتمع الديموقراطي » • وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر •

واذا جاز لنا أن نتنبأ ، فان العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لأعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجه الرئيسي لتلك الدراسات • وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، الا أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بعشقه للماضي أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فان شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخلص في رأيه مقاعد المبدعين الخلص ، وهو الأمر الذي يعني في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال •

وعلى هذا فان علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وان ما يفعله شتراوس فى هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذى اختار المحاورات لتكون هى الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذى انتهجه شتراوس هو الفارابى، ذلك أن الفارابى فيما يحدثنا شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التى قد يجرها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابى لأفلاطون على نحو ينم عن ايمانه بآراء أفلاطون وان لم يعلن ذلك صراحة ٠

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابى فى طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكى يضرب عصفورين بحجر واحد ، فهو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم فى الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هى محاولة جد شاقة ومضنية ، فهى تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس فى أصول ومبادىء التأليف الفلسفى ، ثم هى تستلزم بعد هذا النظر فى سائر مؤلفاته فى ضوء هذه المبادىء والأصول ، ثم هى تستلزم ثالثا النظر فى النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذى ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف على الفكر السياسى لشتراوس ٠ وعلى هذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أى حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسى له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده فى مقال له بعنوان « ما هى الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفة الطبيعة

السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسى الفاضل » ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغي أن تتوفر فى الفكر السياسى حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلابد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقى من أجل المعرفة ، وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ٠٠ لكى يسجل أن أى فكر سياسى لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأى أو الاعتقاد وبين المعرفة لايمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذى كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التى تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية ، وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هـذه الآراء لا يمكن اعتباوها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية، وهى لا تعتبر كذلك لأنها لا تحاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها فى محك النقد والتحليل ، وتجريدها مما يرتبط بها من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادىء الشاملة التى تتجاوز حدود ال « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان الفلسفـة السياسية هى محاولة دائبة وواعية قدر ما هى متماسكة وصارمة لاحلال المعرفة محل مجرد الرأى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هى بحث فى طبيعة الأشياء ، ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعا من الفلسفة هى بحث فى طبيعة الأشياء السياسية فاذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التي يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ، والحرب ٠ والسلام، والهدنة ٠٠٠ الخ ٠

ان صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شىء من هذه الأشياء

فى خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهى تحاول النظر الى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء ٠

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما العدل ، أو ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية ؟ او ما هى حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو سياسى ، أو ما هى قصة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

ان هذه الأسئلة وامثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية وبعبارة أخرى فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو السياسى عما هو غير سياسى ، ومع هذا فلئن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطا ضروريا لقيام الفلسفة السياسية الا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطا كافيا لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفا أساسيا آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطا ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية التى هى نوع من التأمل النظرى الخالص ٠ والواقع أن البحث فى ماهيةالمجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة فى التأمل النظرى ، وانما تفرضه ضرورات عملية وملحة ٠ ان القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية انما ينطلقون فى حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فاننا نكون قد بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا فى الوقت ذاته عن دائرة الرأى أو الاعتقاد الشخصى ، وهكذا يتضح أن العمل السياسى هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوى دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة ٠

فاذا ما شئنا أن نجمل ما سبق فى عبارة وجيزة فان الفلسفة

السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهـذا هو أول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظـام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامـة هى أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة · لهذا فانها أولا وقبل كل شيء معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن أية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل الى أعمق أعماق الجذور ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية ، ومع هـذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وان كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسـفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى المدخل السـياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من التناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية اذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظاهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فان مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثانى فان مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهميـة الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو الحياة السياسية·

ذلك بايجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية ، فاذا

انتقلنا الى دراساته التى أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام فى هـذا المجال وجدنا أن هذا المفهوم الذى طرحناه هو الموجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقا من هذا المفهوم أن يقدم دعما قويا لوجهـة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننـا اذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شـتراوس لوجدنا أنها :

١ ــ سعى الى المعرفة الحقيقية ٠

٢ ــ استهداف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية ٠

٣ ــ محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل ٠

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صـورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيشرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون(١) ٠

ولعل أهم أسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولـئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرستو فانيس وزينوفون وأفلاطون ٠

لقد حمل أرستوفانيس بأسلوبه الشـعرى حملة شعواء على آراء سقراط مندداً به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

---

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحيه والفلسفة الارسطية ، ووصفهم بالمدرسيين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون فى عصر النهضة تحقيرا من شأنهم وادانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى راى الانسانيين أكثر من مقررات دراسية تدرس فى المدارس .. (المترجم) ٠

أما زينوفون وافلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرستوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر المأثورة عنه وهى أنه كان رائدا للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحدا من الذين تجاهلوها كما وصفه أرستوفانيس ، فضلا عن ذلك فقد كان بوجه عام رائدا للاهتمام بكل ما فى الانسان من جوانب انسانية (النبل ـ العدالة ٠٠٠ الخ) ، ويرى شتراوس أنه من الصعب أن نقطع بأن أيا من الصورتين السابقتين هى التى تتطابق مع سقراط التاريخى وهل هى الصورة التى رسمها له أرستوفانيس أم الصورة التى رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فان من الجائز جدا فيما يرى شتراوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرستوفانى وسقراط الزينوفونى الأفلاطونى راجعا الى تباين حقيقى فى شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهى تلك المرحلة التى تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط ٠

اننا اذا حكمنا على سقراط فى ضوء كتابات أفلاطون وزينوفون وارسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة ٠ لقد كان السابقون عليه(١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسى الذى تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التى تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التى يتكون منها ، وعلى هذا فان طبيعة شىء ما لاتتجلى ولاتتبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فان الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعى الفيلسوف الى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شىء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها

---

(١) من أمثلتهم طاليس ـ انكسيمنيس ـ انكساجوراس ـ (المترجم) ٠

بالبعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هى الا من موجودات يتألف منهـا الكون من بين ما يتألف منه ، وينبغي على الفيلسوف الحقيقى أن يسعى الى معرفة جوهرها فى اطار علاقتها بالكل الأشمل •

لقد استطاع شتراوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية انما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أى شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فان طبيعة الانسان تتجلى فى اكتمال روحه ، والروح هى النفس الانسانية التى تتسم بالنطق والعقل • وعلى هذا فان الخير بالنسبة للانسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقى مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسى فان فضيلته تتمثل فى أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هـذا بشـكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التى سنها الحكماء ، ففي الحالتين يكون الشيء فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات •

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعـة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظـام الحكم الصالح انما يلعب دورا كبيرا فى تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الاصـلاح السياسى ، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الاصلاح وأنها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجـال

الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وان تعذر اقامة هذه الدولة الأفلاطونية من الناحيـة العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون ، بل انه يتعمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفى هـذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسـفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعى العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل أن من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمهـا منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العمليـة حيثما وجدت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الأنظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة اقامة دولة مثالية خالصة .

* * *

ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصـل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجـات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال ماكيافيلى الذى يعده شـتراوس مؤسسـا للحداثة(١) ، وتستمر هذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه

---

(١) يلاحظ هنا ان شتراوس كان فى بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسسـا للفلسفة السياسية الحديثة ، حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعى والقانون الطبيعى تمثل هدما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيافيلى كان أسبق من هوبز فى هدم التصورات الكلاسيكية، ومن ثم فهو الذى يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنـا للمؤلف يوجين ميللر) .

للمرة الأولى أزمتها التى نبعت من خلال الانتقادات التى وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك ، ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التى تمثلت ذروتها فى الفكر السياسى الذى طرحه كانط وهيجل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمتها من خلال أوجه النقد التى وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التى ما تزال قائمة الى أيامنا هذه ٠

لقد سار المحدثون على نهج سقراط فى النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا فى نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلى :

١ ـ ظل المحدثون يحتفظون بالتفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيا الى الحقيقة فى ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية واشباع الحاجات ٠ وهكذا امتزج لديهم النظر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة ٠

٢ ـ واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفة طبيعة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلسفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوى على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحدون بين ما هو « مادى » وما هو « طبيعى » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك فى أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا فى الكون ، وهو الأمر الذى يعد هدما للأساس الذى أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه ٠

٣ ـ ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسى الأمثل

لكنهم مع هذا يرفضـون التصورات الكلاسيكية لمـاهية النظـام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيافيلى فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذى حذا حذوه سائر فلاسفة السياسـة المحدثين فى رفضهم للتصور الكلاسيكى للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلى فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التى يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك أنهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغى أن يفعله الانسان لا ما يفعله فى الواقع وهكذا أصبح المحور الذى يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذى جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ ٠

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسـفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذى لا يفتأ يثيره فى دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذى يقفز الى الذهن ويطرح نفسه بالضرورة فى هذا المجال ونعنى به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغى أن نشير الى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التى تقول بأن الفلسفة الحديثـة تمثل رفضـا قاطعـا للبديل الكلاسـيكى فى تصـوره للمجتمع والانسـان ٠ لكن هـل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها فى مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة ٠ ان هنـاك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسـية على نحو يتسـق مع التصـورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخـذ المـآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة فى الوقت الذى لا يشـير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، وفضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكى للانسـان كان أكثر شـمولا واحاطة من تصور المحدثين ففى حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما فى الانسان من جوانب سامية ومشرقة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة فى الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم

فى الانسان وكأن هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذى ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه فى ذلك شأن كثير من الظواهر التى اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التى اشتهر ماكيافيلى بابرازها الا وكانت ــ فيما يقول شتراوس ــ معروفة تمام المعرفة لزينوفون ، ناهيك عن أفلاطون وأرسطو : صحيح أن كل شىء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلى لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع فى الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلى ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواه من المحدثين ٠

ومن ناحية أخرى فان شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوى دائما وبالضرورة على ايمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نثق تماما فى صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست فى وضوح المشكلات ، وان الفيلسوف الحقيقى يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته فى حل ما أقوى من ادراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وان الانهيار الواضح فى الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغى أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه ، خاصة وأننا فى أيامنا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا ٠

* * *

ثمة حقيقة هامة تؤكدها دراسات شتراوس ، تلك هى أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهى تحيا دائما مهددة بالاخطار ، وهذه الاخطار التى تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل فى

المنافسين التقليديين للفلاسفة فى مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفى سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها ازاء هذين المصدرين الداهمين أحدهما أو كليهما معا •

والواقع أن الفلسفة السياسية فى معنى من معانيها هى واحد من الأسلحة التى تستخدمها الفلسفة فى الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الأسـباب والمبررات التى تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسـفة من الفلسفات وماهية الوسائل التى تؤدى الى تحجيم هـذا العـداء أو تلافيـه •

ان هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التى تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذى يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففى كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع فى مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يذعن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحى ثم يأتي الفلاسـفة ، أولئك الذين لا يسـلمون بما يسلم به عامة الناس بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيما ألفوه واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية، الى معتقداتهم الدينية ذاتها •

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها للكافة ، وفى رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع فى حد ذاته ليس هو مكمن الخطر الذى يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقى يكمن فى المعتقدات الزائفة والخرافات والخزعبلات التى تعيش فى وجدان الناس وعقولهم ، وعلى هذا فان التنوير الجماهيرى كفيل بتعويد الناس على تقبل الحقـائق ورفض الأباطيل • ورغم أن هذا الرأي قد أثبت صوابه الى حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة

التى بدأت ترتكز على المبادىء الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة للكافة أو بعبارة أخرى اضفاء طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل ٠

ومن الجديد بالملاحظة فى هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد الاشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى فى أكثر من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلاسفة ، وأول هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بابراز المزايا التى يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة هى التى يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسى الأمثل ، وأنها هى التى يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهى بذلك تعصم الممارسات العملية من الوقوع فى تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ، ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وابرازا لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن فى بعض المجتمعات أن يخفوا جانبا من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة فى كثير من العصور الى ما يشبه الطوائف السرية(١) التى تقتصر تعاليمها على اتباعها وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا امعانا فى التقية والتخفى الى

---

(١) لعل أبرز الأمثلة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا » وهى جماعة لا تعلم الكثير عن المنتمين اليها نتيجة لما أحاطوا به أنفسهم من السرية والأرجح أنهم مجموعة من المفكرين الشيعيين الذين عاشوا فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، ولذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانية ومبادىء العقيدة الاسلامية ـ (المترجم) ٠

صياغة هذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايثارا للأمان والسلامة ، وقد آن الأوان فى رأى شتراوس لاعـادة اكتشاف هذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق فى مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسـفة السياسة كانـوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها فى الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مغبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الأخلاقية والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المـألوفة فى أى مجـال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لمـا واجهته الفلسفة من عداوات ، فقد كان هنـاك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة . ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين فى العالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفـكرية فى مواجهـة الشعراء والخطباء بل وفى مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصـل النهائى للحقيقة ، بحيث لا يجوز اعمال العقل والانتهاء الى نتائج مخالفة لمـا ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم أفواههم والامعان فى التقية والتخفى والكتابات الباطنية .

واذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت فى زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالمـا بطش بالفلاسـفة

والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومهـا على الاطـلاق ٠

وقد اسـتطاعت الفلسـفة السياسـية رغم كل ما واجهته من خصومات وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصـل البقاء والاستمرار بل والازدهار فى بعض الأحيان الى أن بدأت فى عصرنا هذا فى الذبول والتحلل ٠ وهو أمر قد يثير الدهشة فى بادىء الأمر اذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤهـا وفى مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ فى الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرا من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذى ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة ، والجواب على هذا فى رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذى تهدد الفلسفة السياسية انما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساسا فى ظهور تيـارين مدمرين هما « الوضعيـة » «Positivism» والتاريخيـة Historicism والى هذين التيارين ترجع فى رأى شتراوس تلك الأزمة التى أطلق عليها أزمة العصر ، ولنتوقف الآن قليلا عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس ٠

ان هذه الأزمة تتـكون من جانبين أحدهمـا نظرى والآخر عملى ، أما الجانب النظرى فيتمثل فى ذلك التدمير الذى أصـاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه التاريخى من ناحية أخرى وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحـاضر ، أما الجانب العملى فيتمثل فى أن العالم الغربى لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافـه ٠

ان الوضعية كما يعرفها شتراوس هى تلك الاتجاه الذى يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العـلوم الطبيعيـة وحدها ، وعلى هـذا فهى تنتقص من قدر المحـاولات التى تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسى الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى الا نوع عقيم من البحث ينبغى أن

تستبدل به العلوم السياسية بتلك التى تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتى تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا الى اقتراح ما ينبغى أن يكون ٠

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسى الفاضل الا أن أنصار الوضعية فى القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل الى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعى ليس موجها الى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف الى سائر العلوم الانسانية(١) تلك التى لا سبيل الى تقدمها فى رأى الوضعيين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك سبيلا ٠

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح ما تكون فى افكار هيجل ونيتشه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه « التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل ، وطبقا للتاريخية التأملية فان العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخية التى ما هى فى جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية بمعناها السيقراطى ، فالفلسفة السياسية فى تصوره لا ينبغى أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة ولكنها ينبغى أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى لحظة تاريخية

---

(١) العلوم الانسانية : هى تلك الطائفة من العلوم التى تدرس الانسان باعتباره فردا وباعتباره فى جماعة فى الوقت ذاته لهذا يطلق عليها أحيانا « العلوم الاجتماعية » — (المترجم) ٠

معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلى نجد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثانى من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية » أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجة الثالثة من موجات الحداثة ويعتبر نيتشه رائده الروحى ، كما يعد هايدجر أبرز المدافعين عنه فى القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل فى أن الانسان لا يمكن فهمه الا فى ضوء التاريخ لكنها تختلف معه فى ان التاريخ ـ فيما ترى ـ ليس تطورا عقليا ، بل أنه لا يمتل تطورا صاعدا بالضرورة ، وفى رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فان التاريخية الراديكالية تتفق مع الوضعية فى رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان فى رأيها أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكية أن البحث عنه هو مهمتها الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما بنمط تاريخى معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربى المعاصر ، وقد يكون هو النمط اليونانى القديم أو خلفاءه فى العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وان اتفقت مع الوضعية فى رفضها للفلسفة السياسية ، فان هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعى ، فهى ترفض الوضعية فى الوقت الذى ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعى ، ذلك أن سائر مقومات ومبادىء الفهم انما هى مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة الا فى حدود معينة ومن منظور معين .

تلك هى ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، انها ملامح

الأزمة التى تعرضت لها الموجة الثالثة آخرَ موجات الفلسفة السياسية بعد أن أصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التى وجهتها اليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هـذا فان الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية فى رأى شتراوس وينبغى العمل على انتشالها من سقطتها وايفاقها على قدميها من جديد ٠

ان شتراوس لا ينظر الى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع فى الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التى يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرستها فى وجدان الانسان الغربى حينا من الدهر قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التى سبقت الاشارة اليها ٠

ان أهم المفاهيم التى طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة فى هذا المجال تتمثل فى مبادىء الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال فى امكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر فى كل مكان ، رابطة تتكون من أمم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الآمال كذلك فى امكان تحقيق السلام العالمى والرخاء الشامل لكل بنى البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التى تكفل هذه الحقوق بالاضافة الى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا فى تحقيق المزيد من الرفاهية لبنى الانسان فى كل مكان ٠

ان كل هذه الآمال التى انبعثت يوما ما عادت لكى تتزعزع ولكى تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات ٠

وهنا ينبغى أن نتوقف لكى نلاحظ أن الضربة الأولى التى أدت الى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربى لم تجىء من هـذين التيارين وانما جاءته فى رأى شتراوس أولا وقبل كل شىء من

الشيوعية ، تلك التى نظر اليها الكثيرون من المفكرين الغربيين فى بداية الأمر على أنها حركة موازية لليبرالية تستهدف فى نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من اقامة مجتمع عالمى يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقهر والطغيان والحكم الاستبدادى ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذى طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديموقراطية الليبرالية وليس اقامة مجتمع عالمي ، وفضلا عن ذلك فان التجربة ذاتها التى شككت الغرب فى امكان قيام مجتمع عالمى قد شككته كذلك فى أن الرخاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق فى أن التقدم العلمى قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل، هكذا يتبين عمق الهزة التى أصابت مفاهيم المجتمع الغربى ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل فى التجربة الشيوعية وانتهاء الى الضربات التى وجهتها اليه ، صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوضعية اذ لم تعد الليبرالية بكل معطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات الا نمطا من الايديولوجيا التى يستحيل اثبات صدقها ، وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الايديولوجيا التى لا تقبل اختبار الصدق ، فقد امتنع على الانسان الغربى أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها فى ذلك شأن سائر المبادىء التى رسختها فى أعماقه الفلسفة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هى اما أن ينجرف الانسان الغربى الى العدمية واللامبالاة بأية اهداف ، واما أن ينحرف الى نوع من التعصب الذى يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخلية التى انتابت ايمانه بما هو صواب وحق .

* * *

رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى

شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها ازاء مختلف الخصوم وأن سبيلها الى ذلك تمثل أساسا فى المحاولات المستمرة من الفلاسفة لاظهار مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات الى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة فى الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذى لم تشهد له مثيلا من قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هى أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيارى الوضعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوى عن الديموقراطية الليبرالية مبرهنا بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصمود والتصدى للتيارات النظرية المناوئة ، والواقع أن تناول شتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التى تتهدد الديموقراطية الليبرالية من الداخل والخارج ، أما الاخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى أنظمة الطغيان تلك التى لا يقدر الوضعيون ما ينطوى عليه من الخطر ، وذلك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الأنظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة الا فروق فى الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديموقراطية الليبرالية نمط من الأنظمة أفضل من سواه • أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديموقراطية الليبرالية وان لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورها نظريا الا أنها من الناحية العملية أفضل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلبى متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر • ذلك أنها فى الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التى يقوم عليها أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالاضافة الى هذا فان الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديموقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطغيان •

أما الخطر الداخلى الذى يتهدد الديموقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى « انحدارها » المستمر الى المناداة بالمساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادىء التى آمن بها روادها الأوائل ونعنى به الايمان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين • ان انكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى انما يعنى الغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل ، بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انسانى وما هو انسانى •

ومرة أخرى فان هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بانه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمـان بالمساواة انما يرجع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محل الاطلاق فى مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانيـة •

ولننتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية فى مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة واننـا قـد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الأزمة الى تدهور وانحلال الفلسفة السياسية •

ان شتراوس يرفض التفرقـة التى أقامهـا الوضعيون بين الحقـائق الواقعيـة Facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون اقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) •

وفى رأى شتراوس أنه اذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الاحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فأن

---

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى، أنه ادراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعمق أو النقد أو التحليل أو القياس لهذا فهو ادراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى ــ (المترجم) •

هذه الاحكام لا غنى عنها فى مجالات البحث السياسى بل والاجتماعى بوجه عام ، وهذا هو ماكس فيبر نفسه الذى نادى باقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم فى دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فان المهم حقا فى رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية استخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر فى امكان الغائها أو الابقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، واذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وايمانا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فان شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هى أمر تؤكد الأحكام الفطرية للانسان فى كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الانسان ويدمغه بالظلم أيا ما كان موقعه الاجتماعى او التاريخى ، كذلك فان هناك ظاهرة الاعجاب الفطرى بالتفوق الانسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى الى الذهن موقف هوسرل والاتجاه الفينومنولوجى ، وذلك من حيث تأكيدهما (شتراوس والفينومينولوجين) على أهمية الأحكام الفطرية التى يصدرها الانسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين الفهم المشترك ومفاهيم المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوى عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمى أو الفلسفى .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومنولوجيين الا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومنولوجى فى أكثر من جانب ، فشتراوس أولا يشك فى امكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمى واعتمادا على الفهم الفطرى وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمى أو هو متأثر به على أضعف الايمان ، كذلك فان شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفى

ذو طبيعة ديالكتيكية بالمعنى السقراطى فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسى ثم يتجه الى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة فى عالم يعلو على المدركات الحسية ٠

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعية الا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى انها غير قادرة على الصمود فى وجه الانتقادات التى وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هى فى الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذى يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا ، ومن هنا فان دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظرى والراديكالى ٠

ان التاريخية النظرية التى تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها فى القرن العشرين بعض المفكرين الهيجيليين من أمثال الكسندر كوييف «Alexandre Kojeve» ترى وكما سلفت الاشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطى قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التى تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا للكل الشامل ، وعلى هـذا فان الفلسـفة السياسية ينبغى أن تخلى السبيل للعلوم السياسية ، تلك التى تصف ما تمخض عنه التطور التاريخى فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع السياسى الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو فى الحقيقة الا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخى وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنـة ، غير أن شتراوس يرفض هـذا التصور الذى تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل فى أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هـذه المرحـلة التاريخية ذاتها ، بل انه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهى أن الواقع التاريخى فى لحظة معينة ما هو الا وعينـا العقلى بهذه المرحلة ، وفى رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية فى أية مرحلة من مراحل التاريخ هى أقل بكثير مما يزعمه انصار التاريخية، فالفلسفة تمثل سعيا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هذه

المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تضبح مطابقة للحقيقة فى أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فان السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ » يظل دائما سؤالا واردا وملحا وحيويا ، وهو ما تجاهلتـه التاريخيـة النظريـة تجاهلا تاما ٠

واذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمـه أنصـارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أكثر بكثير مما يزعمه أنصارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فان فى معرفتنا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهدم المقولة التى يقول بهـا التاريخيون الراديكاليون من أننا لا نستطيع التوصل الى ما هو أزلى دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هنـاك دائما أسئلة بعينها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالاجابة عليها ، ومن بين هذه الأسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بآفاق تاريخيـة معينـة ٠

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنسبة للتساؤلات وليس بالنسبة للاجوبة عليها ، تلك الأجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد اثارة السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفـة معينـة تتمثل على الأقل فى اطار موضـوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فاننـا ندرك على الأقل أى نوع من المشـكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوروه من أن طبيعة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسـية مشروطة بظروف تاريخيـة معينـة ،

فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى ·

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وان كان يرفض الاتجاهات التاريخية الا أنه مع هذا يؤمن أشد الايمان بأهمية وحيوية دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وان ثمة فارقا أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخى مرتهن باللحظة التى انبثق فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة فى ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسى ، وما الذى يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفى ، وهو ما عمد اليه شتراوس فى دراساته التى يغلب عليها الطابع التاريخى بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذى تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل ان دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن ننظر اليها فى مجملها على أنها محاولة للتصدى لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وان كانت تشهد تقدما فى المجال العلمى ، الا أنها فى الواقع تشهد تدهورا فى مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة فى نفس الوقت ، ومع هذا فان أنصار هذين التيارين يحاولون ايهامنا بأن أفكارهم هى نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة فى سياق من التقدم العام فى كافة المجالات العلمية ·

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو ايقاظ سوف تعقبه فى اعتقادنا صحوة لا شك فيها ·

كــارل بوبــر

بقلم : أنطونى كوينتون

اذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعنى بهم لوك وبنتام جون ستيوارت مل ـــ لوجدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهمامها على حماية الأرواح والحريات والمتلكات ، وهو فى ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنها حقوق واضحة بذاتها فى رأيه يدركها العقل كما يدرك البديهيات الرياضـــية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة اذا أخذنا مى الاعتبار حقيقة أخرى تتمثل فى أن البشر يتســـمون بعدم الكمال الأخلاقى ، ففى الوقت الذى نجد فيه الانسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يعتدى على سواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفى مقدمتها حق الحياة ، ذلك الحق الذى يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغيره من الحقوق ، وهى أولوية واضـــحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنتام وعند جيمس مل فان الحرية وما يدور فى فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست فى حد ذاتها خبرا بديهيا واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فان اعتبار هذه المطالب

خيرا يتوقف فى رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها على تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هى الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحرية الفردية فى كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة فى المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواه على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة .

ومن ثم فلا ينبغى أن توضع العراقيل والقيود التى تحد حرية كل فرد فى اختيار النشــــاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشــــاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره ــ فيما يبدو ــ على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم فى مواقعهم يرتهن دائما بما يحققونه من مصـــــالح الجماهير التى انتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة .

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطية موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كا أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما ــ وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هى التى تشــــكل الانسان وتطبعه بقالب معين ــ كانا يرفضان القول بأن هناك انسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعا من الايمان بالمساواة فى تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التى قال بها بنتام وهى «علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد» ، وصحيح كذلك أن ما أشار اليه بنتام فى معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخيرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصيد ، أو الذى ليس لديه شىء على الاطلاق من هذه الخيرات فان منفعتها بالنسبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنسبة للشخص المتخم بالخيرات ،

وهكذا فان الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنسبة للمجتمع ككل يقتضى توزيع الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن — موقفنا من المساواة لم يعلنا عنه بنفس الوضوح والتفصيل الذى أعلنا به من موقفها من الحرية والديموقراطية .

ثم يجيء جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معا ايمانهما بالمنفعة ودعوتهما الى الحرية ، وان كان فى الحقيقة قد طرح تصوراته الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصوارت أبيه ، فالمنفعة عند جون ستبوارت مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المتعة أو البهجة ، كذلك فان الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو بنظر اليها باعتبارها حقا طبيعيا خالصا لا ينبغى أن يعق عللى أية شروط، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيوارت مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية ونقته المفرط فيها ، وفى رأيه أن الديموقراطية الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدى فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغى أن تتم من خلال ساعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الاجماعى .

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وان كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنه فى كتاباته المبكرة ، اذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادىء الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحبيذ نوع من الاشتراكية التى تقوم على اعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سياسة ضريبية معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع ان كتابات جون ستيوارت مل فى مجلمها ظلت تمثل اقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الاساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فما آراء ليونادر هوبهاوس فى دولة الرفاهية الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى نادى بها جون ستنوارت مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء هايك فى الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التى سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى .

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهربة فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى يطرحه امل .

ان بوبر يذكر فى مقدمة «المجتمع المفتوح» أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر «فقر الاتجاه التاريخى» بأنه موجه الى تلك الأعداد التى لاحصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية ، وأصبحوا ضحايا تلك المقولة الخاطئة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أ ن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين — وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية — واقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة، وأن المامنا بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فان المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من أن الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا

استجابة لتلك المقولة التى تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلة طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ .

وفى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف اقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرا مستحيلا من الناحية العملية ، اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الاطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فان علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها .

ويلاحظ فى هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة فى الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافا بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوار مل ويتمثل هذا الاختلاف فى جانبين أساسيين : أولهما يتمثل فى أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل فى أنه يطرح أفكاره فى هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعا من الاقتراحات أو التوجهات التى ينبغى أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فان أفكار بوبر السياسية ، يمكن اجمالها فى خطين رئيسيين هما : تفنيد الأسس التاريخية التى ترتكز عليها النظم الشمولية والتى تنطلق منها فى رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولا بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دفوعه الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوى دائما على

تناقضات منطقية ظاهرية ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التى يدور حولها فكره السياسى .

ولعل أهم الانتقادات التى وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخى هى التى وردت فى كتابه «فقر الاتجاه التاريخى» والذى يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسى فى تحديد مسار التاريخ ولما كنا لانستطيع أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالى أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذى يتحكم فى التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجيا ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصـــورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التى تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل فى صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملى ، ومن ثم بمكن التحكم فى مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فان بوبر يوجه النقد الى منهج التاريخيين فى قياسهم للمجتمع الانسانى على الطبيعة ، حيث يعمد بعضهم مثلا الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، فى حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمو المجتمعات وتدهورها بنمو الكائنات الحية وشيخوختها ، وفى رأى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوى على خطأ جسيم وضلال بين ، فالمجموعة الشمسية تتحكم فى حركتها عوامل متمازجة محدودة العدد ليس من بينها أية عوامل أجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حـــركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جدا من العوامل المتباينة التى يصعب حصرهاومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التى يحملها الجنس البشرى والتى يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصعب ــ ان لم يستحل ــ حساب مسارها .

وهكذا فاذا أخذنا فى الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشىء عنها لا يمثله قانون محدد الاتجاه ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التى صاغها سبنسر للتطور والتى تقوم على التفاضل والتكامل ما هى الا صيغة مبهمة فضفاضة لا يمكن الاستناد اليها اطلاقا فى وضع اية تنبؤات بالمستقبل .

فاذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبى وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماما ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نموها وازدهارها وفناءها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبى . أما بالنسبة للمجتمعات البشرية فهى لا تتسم بهذا القدر من العضوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحى .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التى يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية فى هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فان هدم هذه المقارنات — ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية — لابد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فان التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبؤات التى قال بها أنصار الاتجاه التاريخى وعلى سبيل المثال فان الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم فى سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة فضلا عن أن الثورة الاشتراكية التى تنبأ بها ماركس قد حدثت فى بلد زراعى وهو روسيا القيصرية ولم تحدث فى بلد صناعى متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية .

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظريات

الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخى يترتب عليه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخى من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية من ناحية ثانية .

أما فيما يتعلق بأفلاطون فان بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخى تأسيسا على نظريته فى تطور أشكال الحكومات والتى وردت فى الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل فى الدولة المثالية التى يحكمها الفلاسفة والتى سرعان ماتتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطى حربى ، ثم الى نظام تيموقراطى بلوتوقراطى ، ثم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الغوغاء، وهو الأمر الذى يفسح المجال فى نهاية المطاف لكى يقفز الطغاة الجهلاء الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور .

ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون أما فكره الشمولى فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التى يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقفلة لعى نفسها ، والتى تمسك فى يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها فى ذلك أحد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولى من خلال الطريقة التى يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات فى الأحزاب التى أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك فى الطريقة التى تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لها كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة.

وهنا نتوقف لكى نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التى ينسبها بوبر الى أفلاطون من جانب آخر ، اذ اننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو الى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة

الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا تجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة فى الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء فى جهاز الدولة .

ان كل ما نجده عند أفلاطون هو أنه يدعو الى تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هى المؤهلة لهذه المهمة تماما كما ينبغى أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التى تتناسب معها ، وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا Potalitarian

فاذا انتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا أن اتجاههما التاريخى لا يحتاج بطبيعة الحال الى ايضاح ، لكن الذى يحتاج حقا الى وقفة متأنية هو ما ينسبه اليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوى أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

ان بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح الفاشية وهذه المبادىء هى :

(أ) القومية والايمان بضرورة اذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هى الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعى بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال لحرب .

(جـ) الفضيلة الأخلاقية العليا هى مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأفذاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والأنظمة التى عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فان نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة الفرد الا بقدر مايخدم الدولة ، كل هذا يجعله فى نظر بوبر أقل احتراما مما توحى به لأول وهلة تومياته حول

ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التى ينادى بها هيجل ما هى فى حقيقة الأمر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك أن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير فى حين تظل السلطة الحقيقية فى أيدى البيروقراطية التى يسيطر عليها الحكام .

والواقع أنه يمكن لنا أن ننظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتدادا مريضا لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقا مباشرا لتلك الفلسفة ، كذلك فان بوسعنا أن ننظر الى هيجل باعتباره منظرا لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظرا لألمانيا الهتلرية، وباختصار فان هناك فجوة بين أراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة وان هتلر نفسه لم يكن يخفى احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذى قرأه هتلر من كتاب «أسطورة القرن العشرين » لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعا ويصفه بأنه « شديد التجريد » ! .

ان أيديولوجية هتلر ترتكز بشكل محورى على فكرة مخبولة عن النقاء العرقى ، وهى فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماس الحلول لذلك الوهم الذى تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم المانيا .

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لاشك فيه أنه قد أسهم اسهاما فعالا فى تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردى ، من خلال دفاعه القوى المتماسك عن المذهب الجمعى ، بل ان بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعى بمعناه المنهجى ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره اداة للتفسير فى العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس فى جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذى يقف من هذه القضية فى جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغى استنباطها من المبادىء العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادىء السيكولوجية التى تتسم بأنها صادقة فى كل زمان ومكان .

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الاطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير فى ميدان العلم الاجتماعى ورفض الجمعية من منطق أخلاقى ، وادانة ما يقول به المذهب الجمعى من أن الفرد ينبغى أن يسخر لرفاهة المجموع دون أى اعتداد بكيانه الفردى الخاص .

فاذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس فى محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فان هذه المحاولة سوف تبدو لأول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبيانى ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست فى رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومع هذا فان الذين درسوا أعمال ماركس دراسة مستفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التى كتبها فى مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوى على أيد عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فان المجتمع المثالى الذى يدعو اليه ماركس هو فى الحقيقة مجتمع أناركى(١) تختفى فيه سلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات .

أما الطابع الشمولى الذى يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو فى الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فان فكرة الحزب الطليعى الذى يضم صفوة المثقفين الثوريين انما هو اختراع لينينى خالص ، كذلك فان الهيمنة الشاملة للدولة انما هى تطبيق ستالينى ، أما العنصر الشمولى الوحيد الذى نجده عند ماركس فهو عنصر لفظى يتمثل فى استخدامه لمصطلح « دكتاتورية البروليتاريا » .

وهكذا فان واجب الدقة والأمانة يقتضى وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتى بأنها ماركسية — لينية أكثر من كونها ماركسية فحسب ، بيد أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أن الشق الماركسى

---

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعنى بها « فوضوية » كمرادف عربى لمصطلح الأناركية ونفضل استخدمها مستعربة لا مترجمة — (المترجم) .

فى هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فان الشق الماركسى هو الذى يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظرية المادية التاريخية التى قال بها ماركس شريطة أن توضح هذه النظرية فى اطارها الصحيح .

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبى ، وصحيح أنها تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعنى أنها تتسم بالشمولية .

ان كل ما يعنيه ماركس بنظريه التاريخية يمكن اجماله ببساطة خلافا للفهم الشائع المغلوط فى أن قيام ثورة البروليتاريا هى الشرط الاجتماعية الذى يمكن للانسان من خلاله أن يحقق ذاته وان يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادى .

لا مناص لنا اذن من أن نخلص مما سبق الى أن الربط الذى اقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشمولية انما هو ربط يتسم بالهزال والركاكة خاصة اذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم أولئك الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . فأفلاطون وهيجل كلاهما كانا من انصار المذهب الجمعى من منظور أخلاقى وقد أدى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تتسم فى المقام الأول بطابع سلطوى ، وان اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فان افلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من أنصار الاتجاه التاريخى استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فانه حتى اذا سلمنا بأن هيجل وافلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه — وهو أمر غير صحيح لأن هيجل وحده هو الذى يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخى — اذا سلمنا بهذا جدلا فان الخصائص الشمولية التى تنطوى عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية الا بروابط واهية ، أما ماركس وان كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخى فانه ليس شموليا على الاطلاق .

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخى الى نقطة أخرى فى فكر بوبر تلك هى الصلة بين الاتجاه التاريخى والفكر الليبرالى وهى صلة لم يتطرق اليها المفكرون

الا فيما ندر ولعل كوندورسيه هو المفكر المنهجى الوحيد الذى قال بأن اقتصاد الديموقراطية الليبرالية أمر حتمى تفرضه قوانين معينة للتقدم .

ومن ناحية أخرى نجد اشارة ضمنية الى هذا المعنى فى عبارة اقتبسها بوبر من هـ . أ . ل فيشر يقول فيها « ان التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » .

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هـذا النحو لكى يصوب خطأ معينا ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالى ، وحقا ان من الطبيعى بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والأسانيد التى تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة فى التغيير تظل فى نهاية المطاف هى العامل الحاسم فى عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبعث الطمأنينة لدى كل من يرتكنون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من الشموليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين والكتاب ، غير أنه ينصرف فى أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى لا يبالى أصحابها بمدى واقعيتها أو قابليتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى بسيطة فان مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى اذا كان غير قابل للتنفيذ ، أو اذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها .

وفى المقابل فان مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى اذا كان قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من خلالها الواقع الرهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فان ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية انما يستند الى أنهما قد أفاضا فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى

تحقيق الاشتراكية ، ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخلى الطريق أمام الاشتراكية كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فاذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى، وبعبارة أخرى فان العمل السياسى يكون يوتوبيا اذا كان خاضعا لمجموعة من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل ، وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية انما هى فى الواقع ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة « خطوة .. فخطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد باطار مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع باكمله .

ويلاحظ أن بوبر يرتكز فى مقولته هذه على عدد من الحجج والاسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغته هذه العلوم من التقدم فانها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج على النشاط البشرى سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عقلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتعين بالتالى على أن برنامج للتغيير أن يمضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا

على أن ازالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل ان مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف.

ثم يضيف بوبر الى الحجتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر أليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشـــــودة لم تعد تمثل احلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن تستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثمره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الاصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما اسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسبان المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما انحرفت عن مسارها الأصلى وتفرعت الى مسارات فرعية سالبة ، على الرغم من هذا كله فاننا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيـــــد لا غنى عنه للتغيير رغم

اعترافهم بكل هـذه المثالب ، وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الاصلاح التدريجى لا يمكن أن يترتب عليه أى تغبير على الاطلاق ، ذلك أن التنازلات التى يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها فى تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شـحنة الغضب من نفوسهم .

ومع هذا فان نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الاصلاح التدريجى لم تفلح فى القضاء على مظاهر التفاوت فى القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو انها سوف تفلح فى هذا ، بيد أنه لابد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثورى وفى مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التى أمكن القضاء عليها فى كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية .

ننتقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التى عنى بوبر بتناولها ، تلك هى الدلالات الخاصة التى يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصـطلحات معينة ، وفى رأيه أن اسـتخدام لغة واضحة محدد هو أمر أساسى بالنسبة لأى مشتغل بالفلسفة ، ومع هذا فان هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهى بهم الأمر فى نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسـرفون اسرافا شديدا فى التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يبتعد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا فى الواقع لن يؤدى الى دقة فى الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدى فى رأى بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذى يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو فى الحقيقة تشويه لمعنى لحرية ، غير أن هذا لا يعنى أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على

العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضرورى لتأكيد وتأمين المعنى العملى للحرية وعلى سبيل المثال لابد أن تتدخل الدولة لكى تضمن بشكل عملى حق التعليم لجميع ابنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضرورة لكل فرد ، اذ لا يكفى اطلاقا فى هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة انه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب فى ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسى أكثر من كونه مفهوما اقتصاديا او قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعى قد ركز على المساواةالاقتصادية وطرح لتحقيقها ما طرحه من المقترحات ، فان بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا فى الديموقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادى به الشيوعيون من الغاء حق الأرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحية العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالى التقليدى « دعه يعمل . دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ، ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال .

أن أهم ما فى الديموقراطية فى راى بوبر أنها تتيح لجماهير المحكومين فرصة تغيير حكامهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد انه يعرف الديموقراطية بأنها مشروع تأسيسى من شأنه أن يعمل على حل التناقضات القائمة فى المجتمع من خلال الحوار العقلانى لا من خلال العنف والاكراه ، واذا كان خصوم الديموقراطية يقولون بأن الواقع العملى يؤكد بأن الحوار العقلانى لا يلعب الدور الحاسم فى الأنظمة الديموقراطية فأن بوبر يرد على ذلك بقوله أن الديموقراطية هى التى تتيح فرصة الحوار العقلانى وانها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العملى ضمانا تاما .

وفى هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التى تطرق اليها جون ستيوارت مل وتوكفيل ونعنى بها امكانية تحول الديموقراطية الى طغيان الأغلبية ، وان كان فى الواقع قد تطرق اليها بشكل غير مباشر فى أحد مقالاته التى وجه فيها الانتقادات الى الرأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحى بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامسئولية طالما أنه يتسم باللافردية ، وبوجه عام فان الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب .

من هنا فان بوبر لا يدافع عن الديموقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهى خير من غيرها فحسب ، وعلى حد تعبيره فان الديموقراطية وحدها هى التى تضع اطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للاصلاح دون عنف ، وهى وحدها التى تتيح الفرصة لأعمال العقل فى المسائل السياسية، ومع هذا فهى لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخلى عنها ، ولا يبرر اطلاقا أن توضع السلطة فى أيدى القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال .

صحيح آن هناك فروقا فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغى بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة فى الحكم . خاصة اذا أخذنا فى الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن أكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع فى الخطأ رغم موهبتة وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقى فى رأى بوبر هو ذلك الذى يعى حدود تفوقه ، والذى يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال بالغا ما بلغ من التفوق . وباختصار فان النموذج الذى وضعه سقراط والذى صور فيه الانسان كائنا معرضا للخطأ انما هو أقرب الى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذى صوره أفلاطون . ومادام الأمر كذلك ، فان السبيل الوحيد لنمو

المعرفة البشرية يتمثل فى اتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة ماهية الديموقراطى .

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديموقراطية ليست خيرا خالصا ولا هى كذلك بالخير المطلق ، بل ان بوبر يمضى أكثر من ذلك لنقرر بأن القول بالمبادىء الليبرالية المطلقة انما ينطوى بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان فى ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديموقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوبط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ ، فى حين أن وجود الضوابط ما هو فى حقيقة الأمر الا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نعود فى سطور لاحقة الى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادىء الليبرالية فى رأى بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة وما هية الوظائف التى تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها فى أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الانسانية ، ورغم ان وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذه الحرية الا ان المرء يفضل العيش منقوص الحرية فى ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته .

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الانسان فى العيش فى أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية .

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادىء الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمل هذه المبادىء فى أربعة هى : السيادة Souvereignty والديموقراطية Democracy والحرية Freedom والتسامح Tolerance والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادىء الأربعة فى صورة زوجين

اثنين فقط يتألف أحدهما من السـيادة الديموقراطية باعتبار أن الديموقراطية صورة خاصة من صورة السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مسـتوى السلوك الشخصى .

فاذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادىء ونعنى به محور السيادة ـــ الديموقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد ، ومن ثم فان ضمان ان يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصـرف والتنازل ، وبعبارة أخرى فان ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته .

وبالمثل فاننا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية ـــ التسامح فان اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فان اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسـف فكرة التسامح من أساسها .

فى نهاية حديثنا عن بوبر سـنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط أوربا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصـص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسـة متعمقة مستفيضة .

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون

بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فان اقامة الأمن والسلام على مســـتوى المجتمع الدولى ينبغى أن يتحقق بنفس الطريقة التى يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة.

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلميـة وطريقة نموها وتطورها ، وفى هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية .

والواقع أن الاسهام الذى قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتخاوز الأسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعانى من مأزق حقيقى .

جان بول سارتر
الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلواه الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فان ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب — فيما يلاحظ سارتر — يتسم بأنه عالم منتظم ومتماسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يموج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلازمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية ، فان من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ وان كان ظمأه الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية

التي ينتمى اليها منذ الحرب العالمية الثانية هى الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء فى ذلك أعماله التى كتبها كفيلسوف سياسى ، أو البيانات والمنشورات التى حـــررها منذ أوائل الأربعينيات ، وفى بداية الأمر كان من الواضح انه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التى ينادى بها هى الوجودية وهى فلسفة لا يترتب عليها فى حد ذاتها اتجاه سياسى معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين فى حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامى كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان فى أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتماثلين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل ، وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التالية رفيقا لا يعول عليه كثيرا فى عضويته للحزب الشيوعى الفرنسى ، ذلك انه وان اتفق بوجه عام مع سياسات الحزب الا أنه كان يزدرى فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل فى نهاية المطاف عن الحزب الشيوعى عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين والى الاتحاد السوفيتى ابان حكم ستالين ، غير أنه ــ وهذا هو وجه الطرافة ــ كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامى .

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هى الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره ازاءهم .

وابان أحداث عام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعى الفرنسى معنيا باستثمار حالة الفزع التى أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك

الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما ســـارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تعوض للقيام بالثورة فى فرنسا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعى مصداقيته فى نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ سارتر يشعر بأن مكانه الطبيعى هو المعسكر الماوى ، وهكذا عمل محررا باحدى الصحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشـــبان بتلك الصحيفة ألقى القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعى وحكم عليهم بالسجن .

وفى ظل هذه الظروف كلها أنشأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التى هى مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتى نستطيع أن نتبين خطوطها الأساسية من خلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكى » ، كما يمكن أن نتبين جانبا آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوبير » رغم أنهما فى الأصـــل كتابان فى النقد الأدبى أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكى والتى تعد امتدادا له . والواقع أن العنوان الذى يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكى » انما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوى على اشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظرى » ، وسارتر بهذه الاشارة المقصودة يوحى بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط فى نقد العقل النظرى قد اقام مزيجا ما بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى ، فان سارتر فى «نقد العقل الديالكتيكى» يقيم مزيجا ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفا بذلك تحديث الماركسية واضافة دماء جديدة اليها من خلال صبغها بالصـــبغة الوجودية ، وهو ما يؤكده سارتر فى فصل تمهيدى يعرض فيه لمنهجه الذى التزمه فى مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمكن أن يتحقق هذا التحديث للماركسية ، وكيف

يمكن أن يتأتى هذا المزج بينها وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية فى النهاية عن انثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطى لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والانسان .

ويلاحظ أن النهج الذى نهجه سارتر — فيما يذكر هو — ليس نهجا أكاديميا خالصا ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « فى المنهج » (والذى جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدى لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ فى صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحد بين اولئك الذين يعادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة اخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذى أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين ، وايجاد بديل نظرى يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون فى نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شك أن هذا الهدف الذى استهدفه نشر مقاله عن المنهج انما يبتعد ابتعادا كبيرا عن الطابع الاكاديمى الذى تتسم به باقى فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكى) ، غير أن هذا لا يقلل فى نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا بالأفكار بعضها على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هى ان الأعمال الفلسفية الخالصة لأى فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغى أن يكونا شيئا واحدا .

فاذا انتقلنا بعد هذا الى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، فى حين لا يتحدث عن الوجودية الا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل الماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية فى العصر الحديث أما الوجودية فهى ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية بل انها فى رأيه ليست فلسفة أصيلة على الاطلاق ، انها لا تزيد عن كونها مجرد « ايديولجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسى ،

فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذى يسود « لحظات) أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الانساق لا يمكن تجاوزها الا اذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة الى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففى القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك ، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيجل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما ، ولا كانط وهيجل فى عصرهما ، كذلك فان الماركسية فى عصرنا هى لفلسفة التى لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالى من التفكير باللغة الماركسية .

أما الايديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فان الوجودية ما هى الا نسق طفيلى يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التى نشأ هو أصلا لكى يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجدة والأصالة ، ومع هذا فان محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوى فى اعتقادنا على شىء من التطاول والاجتراء ، ذلك انه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية ، وفى اعتقادنا أن هناك عقبتين على اقل تحولان دون هذا المتزاج ، عقبتين لا يمكن التلغب عليهما فيما نتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الارادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهى ما يؤكده سارترنفسه فى سائر كتاباته تقريبا الى حد انه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهى أن قدر الانسان هو الحرية ، وفى مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمى الى ذلك التقليد الفلسفى الذى ينفى الحرية فهو يؤمن — تماما مثل هيجل — بأن الحرية ما هى الا الوعى بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره فى رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك

التى تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر — من ثم — أن يتحكموا فى مصائرهم الا فى حدود اســـتيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذ المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية فى نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه ان يتنصلوا من مسئولياتهم الأخلاقية .

اما العقبة الثانية فتتمثل فى الطابع الفردى للانسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الانســان وعزلته ومواجهته لقدرة دائما بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجودين تركيزا على ابراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الغثيان » وانتهاء الى مسرحيته « سجناء الطونه » ، فى حين نجد أن الماركسية تنظر الى الوجود الفردى للانسان على أنه مجرد وهم نظرى ، اذ أن الوجود الحقيقى فى رأيها هو الوجود الاجتماعى .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية فى صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الانسانى وهنا وفى هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة فى الفلسفة الماركسية من خلال اضفاء الطابع الانسانى عليها ، بل ان سارتر يمضى الى أكثر من ذلك فينبئنا بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الانسانى كأساس للمعرفة الســوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى) ، فان الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث فى مجال معين ، اذ ستصبح داخل الكيان الجديد أســاسا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن معركته الحقيقية هى مع

الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتسمون بالكسل الفكرى وغياب الأصالة والابداع ، وانك لتجدهم فى بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، ان فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل انه فى بعض الحالات ليس فكرا على الاطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل انه فى بعض كتاباته ــ فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدرى .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب فى انتقاداته التى وجهها الى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسين ، الذين لا يرون فى فاليرى الا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالمهم حقا هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون فى سلة واحدة كتابا متباينين ـ نأمثال بروست وجويس وبرجسون وجيدويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك أن هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى اى أساس من الواقع التجريبى، ولا ترتكز على المعايشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

ان الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط فى استخدامهم للمقولات الا كليشيهية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضا فى النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على انها حقائق قبلية[1]،

---

(١) القبلى Apriori هو ما يوجد فى العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها ، كفكرتنا عن الامتداد مثلا أن قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشىء ان يكون هو وأن يكون نقيضه فى نفس الوقت ، فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبلى Apriori فى مقابل البعدى A Posteriori ــ (المترجم)

وهكذا نجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضـــــرورى الحدوث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغى أن يقع فى رايهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطىء فى رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتعلم منه شيئا على الاطلاق ، ذلك أننا سلفا ــ حين نستخدمه ــ ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فان هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة فى رأى سارتر الى تجديد المنهج الماركسى ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذى تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى heuristic بمعنى انه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج ديالكتيكى فى الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقى للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمون مع هذا أنهم ديالكتيكيون .

من هنا فان سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوبير أو روبسبيير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التى تعمل على تشكيل المرحلة ، وهذا المنهج يطلق عليه ســـارتر اسم المنهج التقدمى الارتدادى Progressive-repressive method لأنه يعتمد فى تفسيراته على أهداف البشـــر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادى لأنه ينظر الى الظروف التى أحاطت بهؤلاء البشـــر وهم يحـــاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التى يقدمها سارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل فى دراســـــته لفلوبير ، وهو يسارع منذ لبداية الى تصـــنيف فلوبير بأنه واحد من أبناء البورجوازية ، لكنه لا يلجأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التى يستخدمها الماركسيون الكسالى ، فما هذا التصـــنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوبير فى ظل ظروفه الطبقية لكى يتعالى على هذه الظـــروف ، وفى رأى سارتر أن فلوبير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات

وهو يتجه الى تحقيق الطابع الموضوعى لاغترابه الذاتى ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفارى يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبه — للبورجوازية الصغيرة . وعلى هذا يمكن أن ننظر الى هذا الخط الذى اختطه فلوبير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودى كثيرا ما يستخدمه سارتر فى كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعنى به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذى يختاره الانسان لنفسه ، والذى يشكل نفسه فى الواقع من خلاله ، ومن ثم فان مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها . أما عن فلوبير فقد كان مشروعه متمثلا فى جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة اكثر دقة مؤلفا لمدام بوفارى وعدد آخر من الأعمال القصصية، وفى رأى سارتر فان هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من انماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مأزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل شىء نوع من الايجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعى لكل متكامل يؤكد ذاته فى مواجهة العالم . ان مشروع فلوبير ليس مجرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هى الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفى للظروف التى انبثق منها ، وباعتباره فى نفس الوقت الحل الموضوعى للتناقضات التى تنطوى عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهى فكرة عبر عنها سارتر فى العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » فى « العالم المغلق » يحاول أن يؤكد انه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسبيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن فى النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد فى نفس الوقت أن ما نفعله

هو فى الواقع ما نختاره لأنفســـنا ، ولو اننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فان الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما انه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هى قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارســـان فى « العالم المغلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوبير فى العالم الواقعى ان يختـــار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعامل يقتات من ريع أملاكه وليس كفلوبير مؤلف مدام بوفارى .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها ســـارتر فى « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود اما فى « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذى يمارســـه الانسان فى مواجهة الوجود ، وكتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود فى هذا المجال مقررا أنه :

(ليس هو الوجود المادى أو وجود الأشياء فى ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعى المستمر الى التموضع ، وهذا للنزوع الى التموضع يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الأفراد ، تبعا لتباين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذى أوردناه من كتاب « نقد العقل الديالكتيكى » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية فى الحرية ، وهى نظرية لا تلتقى بحال من الأحوال مع التصور الماركسى القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر فى بداية « النقد » من أن الماركسية هى الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد ايديولوجية ، فان من الواضح أن جانبا كبيرا من هذا التكامل المزعوم بين الودجوية والماركسية ما هو فى حقيقة الأمر الا استسلام للماركســـية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكى يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكيسس ،

وهو المفهوم الذى كثيرا ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وان كانوا فى الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى فى سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلى .

١ ــ البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتبارة مقابلا للتأمل النظرى .

٢ ــ البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل .

٣ ــ البراكسيس بمعنى النشاط التجريبى أو النشاط العلمى أو العمل فى المجال الصناعى .

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسى الغامض ، وبشىء من البراعة يجعل منه مرادفا على نحو ما لمفهوم المشروع فى الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فان سارتر يستخدم مفهوم البراكسبس لكى يحقن الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الارادة ، وهكذا فلئن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث نعنى ما تعنيه فكرة المشروع ، واذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فان هذا يعنى أن الماركسين يؤمنون ــ دون أن يدروا ــ بحرية الارادة .

ومع هذا فما كان سارتر ان يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الارادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذى يستخدم به اللفظ فانه يشير دائما الى ما ينهض به البشر فى ظل الوعى التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فانه اذا أمكن التوحيد بين فكرتى « المشروع » و « البراكسيس » فان « الماركسى » لا « الوجودى » هو الذى سيضطر الى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية .

ولننتقل الآن الى النقطة الثانية التى يتمثل فيها التباين الفكرى بين الماركسية والوجودية ونعنى بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ، ذلك أن الوجودية كما نعهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوى على نزعة فردية متطرفة ، فى حين أن الماركسية

ـــ (وهذا هو أبرز ما يميزها) ترفض النزعة الفردية ، وترى أن الانسان ينبغى النظر اليه فى اطار المجتمع أو داخل الاطار الانسانى الشامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة فى « النقد » بأن يضع نظرية فى المجتمع يصفها بأنها تنتمى الى الماركسية فى الوقت الذى تنتمى فيه الى الوجودية . فالى أى حد نجح فى هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصة الاستفادة من المصطلحات الماركسية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسى « الاغتراب » محاولا أن يضفى عليه معنى وجوديا ، ومرة أخرى نشير الى ان معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافا بينا عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذى يمارسه الانسان ضد الانســـــــان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الانسانية ، وعلى هذا فان الاغتراب فى مفهوم سارتر لا يمكن فهمه اطلاقا فى اطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فان نظرية سارتر فى الاغتراب ما هى الا مفهوم هيجلى أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوما ماركسيا تم صبغه بالصبغة الوجودية .

ومن ناحية اخرى فان الاغتراب كما عرض له سارتر فى « الوجود والعدم » يتسم بأنه ذو طابع ميتافيزيقى ، فى حين أنه فى « النقد » يستهدف كما أسلفنا اقامة « الانثروبولوجيا » فى مواجهة « الاونتولوجيا » وهو ما حدا به فى هذه المرة الى ان يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلى الذى تتسم به العلاقات البشرية والذى طالما صوره على أنه سمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذى يطرحه سارتر فى هذا المجال هو العجز فى الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

---

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذى يستخدم فى علم الاقتصاد اى عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشـــــباع الحاجا الانســـــانية اللامحدودة ـــ ((المترجم)

ذلك أن التاريخ البشرى بأسره ــ فيما يقول سارتر ــ هو تاريخ العجز فى الموارد وهو فى نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هذا العجز ، ومع هذا فان البشر لم يتح لهم من الموارد فى أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفى لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هى الندرة ، وطبقا لما يطرحه سارتر فى « النقد » فان الندرة هى التى تضفى المعقولية على العلاقات البشرية ، انها المفتاح الحقيقى لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض الآخر ، وهى كذلك المدخل الى فهم سائر الأبنية الاجتماعية التى أقامها البشرية طيلة حياتهم على الأرض . ان الندرة توحد البشر وتفرقهم فى نفس الآن فيما يقول سارتر ، انها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز فى الموارد ، وهى تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فان الندرة هى محرك التاريخ ، والبشر لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ، ويالها من مفارقة تلك التى ينطوى عليها مثل هذا التضافر . ان كل واحد من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذى خلق الندرة وهو فى نفس الوقت السبيل الى مواجهتها .

اننى غريم لك ، وأنت غريم لى ، وعندما أعمل مع الآخرين مناضلا معهم ضد الندرة فاننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمل أمرا ضروريا ، ومن خلال عملى أطعم خصومى وغرمائى ، وهكذا فان الندرة لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعى فحسب ، ولكنها تشكل اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرماء ، لكنها تجبرنا فى الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمائنا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ، وطالما أنه لا يستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى ذلك من أوجه النشاط المشترك .

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا انها غير مكترثة برفاهية الانسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا مان نظرنا الى العالم الذى نسكنه لوجدنا أن جانبا منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر قد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق سارتر على هذا العالم عالم الفعالية والهمود Practico-inert ، انه عالم الفعـــالية أو بعبــــارة أخـــرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه الحاضـــرون والسالفون ، وهذا هو العالم الذى صنعه الانســـــان ، ومع هذا فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالســـلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة الذى لايملك الانسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سخرية المفارقات أن كثيرا من الأفعال التى حاول الانسان من خلالها أن يجعل العالم اكثر احتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد ادت الى عكس المقصود منها اذ ترتب عليها ان اصبح العالم اكثر سوءا من ذى قبل ، ويضرب سارتر لذلك مثلا بالفلاحين فى الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها المنازل أو لكى يستخدموها فى الوقود ، فقد توسعوا فى ذلك الى الحد الذى حول غاباتهم الى أرض جدباء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد لندرة اطاره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنص تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى انه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى احدى مسرحياته :

« لا شىء على الاطلاق ، لا لوحوش الضارية ولا الميكروبات اشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، آكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد

وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكاءه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، الا وهو تدمير الانسان .. هذه الفصيلة من الكائنات المرعبة تتمثل فينا نحن .. انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » .

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم نأتى بعد ذلك الى لمسة ديالكتيكية ، فعلاقات التضاد هى « النفى » لعلاقات التبادل، فى حين يتمثل « نفى النفى » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ، وهذه هى نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع .

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاهما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسميها سارتر بالسلسلة(١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة »(٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا أساسيا ، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابور يقف فى انتظار الاتوبيس ، ففى هذه الحالة نجد أن هناك جمعا بشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل اننا نستطيع أن ننظر اليهم وأن نحصى عددهم .. الخ ، وان كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواه لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك ان أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل ان كلا منهم فى الحقيقة خصم للأخر ، ذلك أن كلا منهم يتمنى فى أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظفر بمقعد

---

(١) فى الترجمة الانجليزية Series

(٢) فى الترجمة الانجليزية Group

فى الأتوبيس . ان كل واحد منهم من كثيرين ، وان عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فان جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم ، تجنبا للتزاحم أو الاقتتال على محطة الاتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثله طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السلبى الذى يمثل نفيا للعداوة ونفيا لنفسه فى الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور انما يمثلون صـــيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ع فالمدينة سلسلة من السلاسل ، والبورجوازية كذلك سلسلة من الســلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين .

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، أن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فأنت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير الســـارترى فان الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ، وعلى سبيل المثال فان الـــكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاهدوا على الاشتراكية .

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فان السلسلة تتسم بالعجز ، وهو امر بديهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الجتماعى .

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا

لتلك الحقيقة الواضحة وهى أننا اما أن نعيش معا من خلال التعاون أو أن يقضى بعضنا على البعض من خلال الصراع .

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هى القوة المحركة ، فهى وحدها ولا شىء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فان سارتر ينظر اليها باعتبارها المصـــــدر لتكوين التجمعات البشرية والتى تتخذ فى الغالب شكل الجماعات لا شكل السلاسل، وهو يطور هذا التصـــور بأن يدخل عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز ، تلك الأفكار الثلاثة هى : التعهد ــ العنف ــ الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا فيها والا يخرج عليها ويخون عهده . ان هذا التعهد لابد أن يوضع موضع التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا يأتى دور العنف والرعب . ان الخوف هو الذى دفع الى انشـاء الجماعة ، وكما أنشـــأها أول مرة فهو الذى يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذى يعمل على استمرار وجود الجماعة ، ويلاحظ أن عاملى « التعهد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان بالعنف باعتبار هذا هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ، ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن سائر الجماعات يتهددها خطر دائم يتمثل فى احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من أعضائها ، ومن ثم فان الرعب هو الضمانة الأســـاسية لاستمرار بقاء الجماعة ، فاذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكى وجدنا أن الرعب هو عنف ينفى نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ، لأنه هو الذى يرغم البشر على التآخى فى حياتهم ، وهو الذى يضمن استمرار هذا التآخى طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة » سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التى يقدمها سارتر للجماعة هو ما يتمثل فى الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفسها بلا انقطاع ، وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئى لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر

أن أية جماعة منصهرة فى بونقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هى تحاول بعد ذلك أن تكتســـــب سمة الدوام من خلال اقامة المؤسسات ، وهذا هو فى الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الارعاب بشكل شرعى ومن هنا يتضح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففى السلسلة « أنا أطيع » لأنى « مضطر الى الطاعة » أما فى الدولة فأنا أطيع نفسى فى الحقيقة طالما أنى تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أنى خولت السلطة حقها فى اصدار الأوامر وبطبيعة الحال فان سارتر لا يقول بأن كل شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصى ، اذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمنى ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابى ، لكنه فى جميع الحالات عهد على أية حال .

ويبقى أخيرا فى هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعنى الأخوة فحســـــب ، ولكنه يعنى الحرية أيضا فى تصوره ، ذلك أننى عندما أعهد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص فى المشروع العام للجماعة وهو لدولة ، وعندما أخضـــع لأوامر السلطة التى تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التى يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فاننى أستعيد حريتى مرة أخرى .

تلك هى باختصار نظرية ســـارتر فى البنيان الاجتماعى ، والسؤال الآن الى أى حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الاجابة على هذا السؤال هى ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة ، فهى تتسق تماما مع نظريته فى العلاقات الانسانية التى سبق أن عرض لها فى كتابة « الوجود والعدم » وكما جسدتها فى مسرحيته « العالم المغلق » عبارة وردت على لسان احدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلى : اننى اذا تكلمت فأنا أحول نفسى بواسطة الكلمات من ذات الى

موضوع ، اننى حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعها الآخرون فانها تغدو أشياء فى العالم الخارجى ، اشياء يمكن للأخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتى جزءا من مفردات عالمهم ، أننى أفقد ملكيتى لكلماتى بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الى ، ولن يعود بوسعى أن اتحكم فى مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيا أو مسموعا من سواء ، فانه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتميا الى سواه ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، اننى حين أتكلم لن أصبح نفسى بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لى . وان وجود الآخر هو الذى يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فان وجود الآخربن هو الذى يسلبنا حريتنا الكاملة، ويلاحظ هنا أن المصطلح الذى يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية(١) Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتى يرجع الفضل فيها اساسا الى هيجل) قد طورها سارتر فى بدايات عرضه للوجودية فى كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العلاقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانبا من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر فى « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين

---

(١) آثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية ، منبها القارىء الى أن مصطلح الغيرية فى اللغة العربية يستخدم أحيانا وبخاصة فى مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، اذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبى Altruism فى الانجليزية Altruisme فى الفرنسية ، وفى هذه الحالة فان الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الايثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر — (المترجم) .

البشر هى انماط من الصـــــراع المتياقيزيقى ، حيث نجد أن كل شخص يحاول ان يلغى سواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شىء من الأشياء الموجودة فى العالم ، وفى المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر فى « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشـــر هى تلك التى تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فان علاقات الانسجام والحب والتآلف هى أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفى « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعـــلاقات الانسانية التى يسودها التوتر والصـــراع ، ويغيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعهد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين فى صيغة « الجماعة » ، فان هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فان « النقد » تختفى منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهى أن الانسان كائن اجتماعى .

ولما كان التصور الذى يطرحه سارتر فى « النقد » ما يزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فان هذا يعنى أنه مايزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه فى بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح فى رفضه لذلك التصور الذى ينظر الى الانسان باعتباره كيانا فردية متنافسه، وفى رأى ماركس ان الطبيعة الاجتماعية هى لوضـــع الطبيعى للانسان ، وهكذا فان كل ما يذكره سارتر عن « التعهد » و «الرعب» كأساس لتكوين المجتمعات ، انما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسى .

ومن ناحية أخرى فان تصور سارتر للندرة لا يلتقى مع أسس علم الاقتصاد الماركسى الذى ينظر الى الندرة باعتبارها مفهوما

بورجوازيا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم فى الحقيقة الا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معا فى ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الانسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر(١) ، وقد استطاع بعض البشر فى عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لادوات الانتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من اجور ضئيلة لا تكفى الا لابقاء العمال بالكاد على قيد الحياة ، وهذه هى خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتى لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة فى رأى ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الانسان للانسان .

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلا واضحا فيما يستهدفه من اقامة ماركسية محدثة ، بل ان المرء حين يطالع « النقد » وما ان يمضى قدما فى صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسى الأهداف التى استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسى كذلك كل ما يذكره فى الفصل التمهيدى عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصيلة ، وأن الوجودية ما هى الا مجرد أيديولجيا ، واعتبارا من ص ١٥٣ من « النقد » ينعطف المسار تماما حين يقرر سارتر أن ملاءمة العقل الديالكتيكى للوجودية ما هى الا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكى منهج يتسم بالعمومية والضرورة

---

(١) نزيد هذه النقطة ايضاحا للقارىء بأن تقدم له تعريفا موجزا بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية فى التاريخ) والتى ترى أن الفن الانتاجى هو الذى يتحكم فى تحديد ملامح النظام الاجتماعى والاقتصادى بل ويتحكم ايضا فى مسار التاريخ ، ففى العصر الحجرى كانت الحجارة هى ادوات الانتاج وهى قوام الفن الانتاجى لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فان هذا الفن الانتاجى « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الانتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحالت الملكية الفردية لانه لم يكن هناك بداهة ما يمكن تملكه بشكل فردى وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمرا حتميا تفرضه ظروف الانتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التى ترتب عليها لأول مرة فائض فى الانتاج يصلح لأن يكون موضوعا للملكية الفردية — (المترجم)

من حيث هو قانون للوعى ، ومن حيث أساس عقلى لهيكل الوجود، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكى أكثر مما وصل اليه طموح ماركس نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز فى طموحه هذا ما أورده هو نفسه فى الفصل التمهيدى « فى المنهج » من أن مصداقية ديكارت ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبغى أن ننظر اليها فى سياق عصرهم ، انه يتجاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقلى للوجود ، فياله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايديولوجيا .

ومن ناحية ثانية فان محاولة سارتر تحديث الماركسية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هى عودة للقهقرى الى فلسفة القرن التاسع عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهى مصطلحات يمكن ردها الى روبسبيير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر فى مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هى الا نمط من أنماط نظرية العقد الاجتماعى ، نمط يتطابق فى معظم جوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز فى القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل فى فكرة الندرة هى اضافة مأخوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم وهو أحد نقاد هوبز فى القرن الثامن عشر .

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « التعهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقيه فى نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر ماتزال هى نظرية هوبز رغم اختلافات المسميات .

والحق انه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو

نظرية تقوم على محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فانه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى ، وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء نمله ضمانا للأمن والسلام ، وانه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية(١) بما تنطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسى هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط السلسلة .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارترية انما هى نظرية هوبزية خالصة فى جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التى اضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتمثلة فى مفهوم « الندرة » ، فهى مستمدة بدورها من هبوم الذى بلورها فى مؤلفه الشهير « بحث فى الطبيعة البشرية » حيث يسجل فى واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أى نوع من الكائنات مثل ما تبديه ازاء الانسان ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أى حيوان آخر يشاركه فى الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائى من الرغبات والاحتياجات فى الوقت الذى زودته فيه بامكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائى من الاحتياجات ، ومع هذا فان الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل

---

(١) الحالة الطبيعية natural state هى تلك الحالة التى كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتتسم هذه الحالة عند هوبز بالحرية المطلقة لكل فرد مما ترتب عليه اتسامها بأنه حالة من الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأن يتحاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعى فالانسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبى جميع احتياجاته فى المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع فى مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به فى النهاية الى البؤس والدمار ، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه اياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعى ، ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التى تلتقى مع مفاهيم هوبز فى طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة فى ظل عالم من العداوة والخصومة .

واخيرا هل يعنى ما سبق اننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق اننا لو خلصنا الى هذا لكانت النتيجة التى ننتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسية ذات الطابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس فى الطبقة ، حيث نجد أن التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاطبقى قد أوحت لسارتر بعقيدته فى امكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » البورجوازى الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحول الثورى ، وهو فى هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان

كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا فى احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى ونعنى بها مسرحية « الايدى القذرة » Les Mains Sales والتى خلص فيها الى ما خلص اليه فى أعمال أخرى من أن الاشتراكية لا يمكن أن تبنيها الأيدى المصقولة الناصعة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء .

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز فى تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، الا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب(١) وايثارة للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بارسال قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة .

كذلك فقد كتب سارتر فى تقديمه لكتاب فرانز فانون الشهير «الملعونون فى الأرض Les damnes de le terre » مؤيدا ما ذهب اليه الفانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحى ، ويؤكد سارتر أن أعمال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانته وماتزال تعانيه من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر فى هذا كله كان متسقا كل الاتساق مع المفهوم الذى طرحه فى مؤلفه « الوجود والعدم » والذى يفرض علينا كما رأينا أن نختار ما بين أن نكون ماسوكيين أو أن نكون ساديين .

ويبقى فى ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان المتماسك لفلسفة سارتر التى ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار الوجودى » وهو اما أن نقبل فلسفته ككل ، او أن نرفضها ككل !!

---

(١) يحسن بنا هنا أن نشير الى أن هوبز كان يتصور أن السعى الى السلام قانون طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى انهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع — (المترجم) .

جـــون رولـــز
نظريـــة فى العـــدل

بقلم : صمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبا ، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التى كانت بذرتها الأولى مقالا نشره فى احدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقى هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعات فى الوقت الذى كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن اصدر فى عام ١٩٧٢ كتابه الشهير « نظرية فى العدل »(١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوســـاط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية فى العدل » أصبح واحدا من المع اعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين فى معظم انحاء العالم ، فلقد تبارى الأساتذة البارزون فى ميدان الفلســـفة الخلقية والسياسية فى الاحتفاء بهذا الكتاب واعتباره حدثا فريدا من نوعه ، وكان من بين هؤلاء الأساتذة أعلام اشتهروا بقدراتهم النقدية المتعمقة من أمثال ستيوارت هامبشاير Stuart Hampshire وج وارنوك G.J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen

---

(١) صدرت الطبعة الاولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٦ كما يذكر صمويل كورفيتز ، راجع فى هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذى سلفه الاشارة اليه — (المترجم)

ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له فى ميدان الفلسفة السياسية او انه » رفض لتلك المقولة التى تنعى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح اى محتوى أو اى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من انجازات يمثل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمـــــال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وايمانويل كانط ، وفضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صـــــدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدى الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارىء الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب ، فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله ســـــوف يظل مثارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا ســـــوف نلقى الأضواء على الملامح الرئيسية لـــ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحى لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازى دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حـــــول العديد من الموضوعات التى يتشعب اليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصـــــــاد السياسى » . « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس

بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبـــادىء السيكولوجيا الأخلاقية » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب «نظرية فى العدل» هو تقديم أساس نظرى متماســك لمفهوم العدل . أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى مايزال قائما منذ أن قال به جيرمى بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نتعرف على اهمية كتاب رولز أن نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التى يقف كتاب رولز موقف العارضة منها ، وفى هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة تمثلت فى بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمى بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث اصبحت هى المحور الأساسى لانجازاته ، ومع هذا فان أبرز تعبير عن هذا المذهب يتمثل فى كتاب جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism وكذلك فى كتابه « نسق فى المنطق » System of Logic حيث يسجل أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبى ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الافصاح عن طبيعة هذا المعيار الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذى ينبغى أن تجرى وفقا له سائر قواعد السلوك العملى ، والذى يعتبر محكا لصوابها جميعا هو مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشرى » .

وفى كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن بشرح هذه الوجهة من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم انجازاته فى مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره مايزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه

ينبغى على كل انسان أن يراعى فى كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحين يفاضل الانسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختار الفعل الذى يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان فى دعوتهم هذه شىء كبير من القوة ، فالحق انه يصعب على المرء أن يتصور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الأفعال هو النمط الصائب ، وصحيح انه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذه الانتقادات من داخل المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير الا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفى الوقت الذى استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفائتها كمذهب أخلاقى ، كان تاثيرها متصلا ومتصاعدا فى مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا فى هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا فى البرلمان ، والواقع اننا اذا نظرنا الى التراث التشريعى الذى تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية فى العالم الانجلو أمريكى لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التى تميز النشاط التشريعى فى هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة فى مجال التشريع .

فاذا عدنا الى الاعتراضات التى يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة . لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقى حيث نجد أن الأفعال التى يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوى هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة واكبر عدد من

الناس فى الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بامكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض امكان التعبير الكمى عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذى يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التى تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذى كثيراً ما اثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد واكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل فى التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدى الأخذ بالمنفعة فى كثير من الحالات الى تبرير الظلم[1] .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل ان العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادىء المنفعية ، وهو يسجل هذا بوضوح فى الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » حيث يقرر أنه « اذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين فى شىء ما ، واذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فاننى لا أجد اجابة أرد بها على المعترض سوى أن أقول له : ان هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمض جون ستبوارت مل مدافعا عن فكرته فى أن العدل

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالى : هب ان هناك عددا من الجرحى أو المرضى فى مستشفى معين ، وأن امكانيات العلاج والدواء لا تكفى الا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتعين المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أى المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ؟! طبقا لمذهب المنفعة العامة فانه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم اكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذى يتسق مع مقتضيات المنفعة انما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم اهمالهم .

مشتق من المنفعـــة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « اذا لم يكن التحليل السابق صحيحا . واذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للانسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الداخلى ، فان من الصعوبة بمكان فى هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فان هذه الحجج التى أثارها مل لم تكن لتبدو حججا مقنعة فى نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره فى أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح اساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادىء المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يغتفر ، أو بالأحرى يمكن أن يغتفر حالات معينة من الظلم ، لا شك فى أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فان من الجائز جدا أن نتصور أن رفاهة الأغلبية مترتبة على اســـتعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة ، اننا فى هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهة يتمتع بها أكبر عـــدد من الناس » ، وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من الســـلوك اللا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلها : الحنث بالوعود ، أو عقاب الابرياء ، أو انكار حقوق الأقليات فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم أخلاقية معينة كالعدل وحقوق الانسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الأخلاقية الأخرى ، اذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الأخلاقية المنافسة ، تلك التى لم يستطع اى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التى لا تعد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسها كبديل قوى له . وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة ألا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء فى مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم اضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا فى مسارها .

ولما كان رولز قد أنجز انجازه هذا من خلال تناوله لمبادىء العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعى ، لهذا يمكن القول ايضا بأن انجازه هذا يعد فى نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية .

ان رولز يبدأ بأن يقرر ان العدل هو الفضيلة الأولى التى يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادىء للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، رمى غمار محاولته يطرح نظريته التى هى احياء لنظرية العقد الاجتماعى عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلانى عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعى ، لهذا وجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضى به مبادىء العدل .

ويلاحظ أن رولز لا يعمد كما عمد الحدسيون الى الارتكان الى حاسة الحدسية لكى يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل فى كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الاحكام الحدسية فى مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قـــرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التى هو عليها .

ان أول المجالات التى ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات

حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات، وأن توزيع مثل هذه الطيبات فى مجتمع عادل يعتمد على مبادىء العدل المعمول بها ضـــــمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التى يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادىء المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعى الاقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما ســـــيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الانسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقداتنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وأن يرتب عليه فى الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية وموجها سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتـــــائج تختلف فى بعض جوانبها عن مأثورات الديموقراطية الليبرالية ، تلك المأثورات التى تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التى تعكس فى بعض الحالات ايمانا بمذهب الكمال الأخـــــلاقى كما تعكس فى بعض الحالات ايمانا بمذهب الكمال الأخلاقى كما تعكس فى حالات أخـــــرى ايمانا بالداروينية الاجتماعية ، والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جـــــديدة لما ينبغى أن يكون عليه التنظيم الاجتماعى ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز — وهو يطور نظريته — الى طرح المحددات

الأساسية لطبيعة الشخصية الانسانية فى تصوره ؟ ولم يكن هذا بالأمر الشاق ، اذ أنه كا يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا الى التسليم بها كمقدمات مناسبة ، تلك هى أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فان تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » Primary goods ، وان اشباع الحاجات الانسانية يعتمد فى جانب منه على انخراط الانسان فى النشاط الاجتماعى مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقد اجتمعوا لكى يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادىء العدل التى سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون فى ظل شروط وضوابط معينة ، منها ان هذه المفاوضات تجرى دون ضغط أو اكراه واقع على أى أحد منهم ، ومنها انهم يدركون أن المبادىء التى سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم ، وفى هذا المجال ينبهنا رولز الى أن هذه المفاوضات التى يتحدث عنها لا تستند الى أى أساس تاريخى ولكنها وسيلة يتوسل بها الى اكتشاف المبادىء التى يستهدف طرحها ، وبعبارة أخرى فان هذه المفاوضات ما هى الا محض فروض تصورية خالصة . ويمضى رولز فى ايراد باقى الشروط والضوابط التى تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالمتفاوضون يتسمون بالعقلانية ، كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة فى كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات .. الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة هى التى يقرر فى ضوئها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالى فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالاضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون أن تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الاطلاق بعرقلة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر

بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاءهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب

والى هنا يبدو المشهد مألوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعى ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين أجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشاء مجتمع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وان تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة فى سائر المجالات الا أنه يجهل كل شىء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملما الماما متعمقا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية .. الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته الحقبة التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شىء آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا فلابد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هى هذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيدة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادىء يطرحها على

الآخرين ، فما دام كل متفاوض لا يعلم شيئا عن أوضاعه الخاصة فانه لن يستطيع أن يطرح مبادىء متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشـــية الا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

أن هذا الموقف الذى يجد المفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلى The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل وحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه وملامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادىء التى لا تحابى انسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فان كلا منهم ويحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فان المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادىء المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة ان تأخذ هذه المبادىء بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فان للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادىء العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا منّ بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العـــدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حسبانهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة اخـــرى فان قوانين العدل هى قوانين

الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادىء تحابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها ان تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل القطع واليقين طالما انه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلة حتى وان كان فى اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية .

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه فى رأى رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لانسان يقبل مذهبا يجعله عرضة للقهر فى يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة او غير المصلحة العامة طالما أن هذا الانسان بحكم الفرض هو شخص عقلانى يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هى حال سائر أطراف الموقف الأصلى .

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادىء العدل التى طرحتها وما اليها الخيرات المعنوية ، وهى حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التى سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادىء التوزيع التى عرفها الفكر الاقتصادى والسياسى ، حيث سيرفضون أى مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أيا ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فان كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جدا طبقا لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات او أن يمنحوا أنصبة أقل اذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة المجتمع ككل ، وعلى هذا فان المبدأ الوحيد الذى سيقبله المتفاوضون فى هذا المجال هو ذلك الذى يقضى بالمساواة التامة فى توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ،

ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفطنون الى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز فى مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيــازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائرة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم اذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين فى الوقت المناسب .

لاشك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشــف حقيقة توقعه الا أن هناك احتمالا — فى أسوأ الحالات — لأن يستفيد من هذه الميزة التى منحت لسواه، وذلك من خلال الاطمئنان النفسى الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى هذا فان المبدأ الثانى من مبادىء التوزيع يمكن صياغته على النحو التالى : « ينبغى تنظيم ســـائر أوجه التمييز الاجتماعى والاقتصادى بحيث : —

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادىء معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تتسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها ان تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادىء تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادىء المشتقة من هذا الموقف اسم «العدل من حيث هو غياب للتعسف»
«Justice as fairness»

والآن ما هى تلك المبادىء التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأصلى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم ســـوف يتوصلون بالضرورة الى مبدأين أساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحرية هى اسمى الخيرات ، فهى وسيلتنا الى تحقيق

أهدافنا أيا ما كانت طبيعة هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلى سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطة حياته بغض النظر عن فحوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجىء على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية ، غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية ، لهذا فان الصياغة الأدق لهذا المبدأ ينبغى أن تجىء على النحو التالى : « لكل شخص حق متكافىء فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما أن يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الأخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضـــــه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفى لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك ســـواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويمضى رولز فى عرض الموقف التفاوضى فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفطنون الى أن التمييز فى الحرية قد يؤدى فى حالات معينة الى تحقيق فوائد مادية لذوى الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به فى المبدأ الثانى ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررا أن المتفاوضين ســـوف يعطون المبدأ الأول أولوية مطلقة فى مواجهة المبدأ الثانى بحيث لا يجوز ايراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التى تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية .

ان المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها ، بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص الا اذا كان هذا يضمن تحقيق نسق اشمل من الحرية للجميع .

والواقع ان هذه الأولوية المطلقة التى يقررها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظريته فى الخيرات الأولية ، فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الانسان لذاته Self-esteem فاذا عدنا الى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب الى أنها هى التى تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع فى المقام الأول الى انها التعبير العملى عن تقدير الذات الانسانية ، وعلى هذا فان اى واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يغامر بالموافقة على أى مبدأ ينتقص من حريته فينقص بالتالى من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فان المبدأ الأول يمثل قيدا مطلقا يرد على تكون المؤسسات واوجه النشاط الاجماعى ، وفى حدود هذا القيد يمكن اعمال المبدأ الثانى الذى يسميه رولز بمبدأ التباين والذى يقضى كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) فى التوزيع لا تكون عادلة الا اذا أدت الى استفادة ذوى الامتياز الأدنى ، والواقع أن فى نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التى يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها الى أن تصل الى ذوى الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالى تلك الشرائح الواقعة فى المنتصف »(١) غير أن ما يقرره رولز هنا ليس بذى أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين فى الموقف الأصلى على قبول مبدأ

---

(١) العبارة الواردة بين الاقواس هى اقتباس المؤلف كورفينر من كتاب جون رولز « نظرية فى العدل » .

التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم فى أن تعم الفائدة جميع مستويات المجتمع .

ان هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلى مضافا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثانى يمثلان جوهر نظرية رولز في العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشـــــك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية apirori ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادىء يمكن أن تكون مقبولة اذا ما قورنت بما تقضى به حواسنا الفطرية فى مجال العدل ، ومن ناحية أخرى فهى مبادىء ينبغى أن تكون مقبولة اذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلى هى تلك الشروط الصالحة تماما لاشتقاق مبادىء للعدل .

ومن ناحية ثانية يلاحظ أن صلاحية الموقف الأصلى لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادىء للعدل ، اذ يمكن فى رأى رولز تصميم اكثر من موقف أصلى ، بحيث يصلح كل منها فى ظل شروط معينة لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الاخلاقية ، وهكذا فان نظرية الموقف الأصلى التى استخدمها رولز لاشتقاق مبادىء العدل هى جزء من نظرية أعم فى أسس الاختيار العقلانى .

والواقع ان التركيز الشـــــديد من جانب رولز على الأسس العقلانية فى المفاضلة بين المبادىء المختلفة للتوصل الى تلك المبادىء التى يقبلها الانسان ويعتبرها ملزمة له ، انما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطى فى التوصل الى « الأمر الأخلاقى المطلق «Categorical imperative فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذى ينبع من طبيعة الانسان باعتباره كائناعاقلا حر الارادة ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات .

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن من أهم الانتقادات التى كثيرا ما وجهت الى كانط فى هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذى يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هى

المبادىء الفعلية التى تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أى أن الأمر الكانطى المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذى يتعين علينا فعله فى الواقع .

وهذا هو فى الحقيقة ما استطاع رولز ان ينجو منه ، فالموقف الأصلى هو فى جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هى تلك المبادىء التى يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الارادة ، وهكذا ففى حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذى يمدنا بالمبادىء الاخلاقية ، نجد ان هذه المبادىء ممثلة فى مبادىء العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل فى شروط الموقف الأصلى والتى تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكلولوجية والتفاعل الاجتماعى فى سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلانى الخالص الذى اتسم به كانط فى الوقت الذى تظل فيه نظريته تردد فى أعماقها نفس النغمة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من ارساء مبدأيه السالفين مضافا ليهما أولوية الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية اقامة التنظيم الاجتماعى فى ضوء هذه المبادىء باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادىء لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعى لكنها تقدم لنا الاطار العام الذى ينبغى أن تدور فى ظله سائر التفصيلات فهى لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لأدوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية ايا ما كان شكلها مجافية لمبادىء العدل . كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لاهداف حياتهم ومتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ فى هذا المجال أن تقييم الأنظمة الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التى تم بها تقييم مبادىء العدل ، فما ان يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادىء العدل والاتفاق عليها . حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعى الامثل

وهنا يرتفع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذى يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتيلا فى هذه الحالة ، اذ لابد لصياغة دستور أى نظام اجتماعى وسياسى أن يتاح قدر معين من المعلومات التى تتم الصياغة فى ضوئها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجى والاقتصادى وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك ، ومن ثم لابد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية من المجتمع الذى يراد صياغة دستوره وان بقى مع ذلك قدر من التعتيم يحجب عن المتفاوضين ماعدا ذلك من المعلومات . وهكذا سيبدأ المتفاوضون فى صياغة الدستور فى ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالى أن تجىء سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما ، وبطبيعة الحال فان هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة .

وبطبيعة الحال فان رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية لى هذا النحو ، لكنه يطرح مبدايه فى العدل بحيث يمكننا أن نقيم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما .

وما أن يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، اذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون فى سن القوانين ، واذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبدأى العدل ، فانهم فى هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبدأى العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الأصلى معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا فى هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة اثناء العملية التشريعية .

كما يلاحظ ايضا فى هذه المرحلة أن المشـــــاركين فى الموقف الأصلي سوف يركزون أساسا على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين ، ويحرصون على ان تجيء التشـــــريعات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخـــرى فانهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصـــــادية والاجتماعية على نحو يصل بآمال ذوى الامتياز الأدنى الى الحد الأقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحابى ذوى المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى أقصاه بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمســــاواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل انصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا .

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من أنصار اعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى بل انها تتعدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعى على نحو يراعى مصلحة الشرائح الأكثر عوزا والأشد احتياجا فى المجتمع .

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات فى المزايا الفردية ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن الغاء هذه الفروق أو تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمكن للأتعس حظا، ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من المواهب والقدرات : أن يســــتفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصـــــاد الحر ولقائمة على الســـــماح للأفراد بحرية اقامة المشروعات ، وهي في الوقت ذاته غريبة على المجتمعات الشيوعية

والاشتراكية تلك التى تلغى استقلال الفرد لحساب رفاهية المجتمع .

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعى هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين واضحتين فى مواجهة هذا الذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فان نظريته تتفوق من الناحية الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل فى أن نظريته تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين المنظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك انها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فان مقدار المنفعة التى يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين بالسياسة (أ) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا أكبر من الناس فان السياسة (ب تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار « القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه فى هذه الحالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين أ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأول وفى ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نفاضل بينهما .

. . ولئن كانت نظرية رولز قد افلتت من الصعوبات التى يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فان هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تفلت من سهام النقد ، على العكس تماما اذ أنها تواجه العديد من الانتقادات

التى تتزايد يوما بعد يوم[1] والتى يمكن اجمالها فى ثلاثة مستويات، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلى وما ينطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التى يعيشون فيها، ولعل أهم أمثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالى فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فاذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى ينبنى على التسليم جدلاً بامكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فان الاعتراض يثور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلاً بامكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا — فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز — أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المغامرة أو الى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فان النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فاذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا — كما يقول نقاد هذا المستوى — بشروط الموقف الأصلى ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل

---

[1] للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » الذى سلفت الاشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

أيهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ، يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطرى بما هو عدل ، ذلك أن الكثيرين من البشر لا يشعرون فى قرارة أنفسهم أن العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، أن مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة فى أعماقنا حول ما هو عدل وظلم ، ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البرىء ظلم وأن توقيعه على الآثم عدل

والواقع أن رولز يعى تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد بل ان مؤلفه « نظرية فى العدل » ما هو فى حقيقة أمره الا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التى أثيرت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره تجردا من التعسف » ، هذا المقال الذى يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتى قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية فى العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف مايزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا فى تناول المشكلات الأخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شىء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بأســـــرها .

الفهـــرس

الموضـــــوع	الصفحة

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٦/٥٩٦٨

I.S.B.N. 977 — 01 — 4841 — 5





Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مكتبة الأسرة



بسعر رمزى جنيه واحد
بمناسبة
مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب